Buddhistischer Weltspiegel.

**Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.**

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Georg Grimm.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 20,—, für das Ausland M. 25,—. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.
Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten.
Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sind bis auf weiteres zu richten an Dr. Karl Seidenstücker in Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8.
Bücher zur Rezension und Tauschexemplare von Zeitschriften wolle man bis auf weiteres ebenfalls an die genannte Adresse senden.

II. Jahrgang. || Mai 1921. || 11. Heft.

Vorspruch.

Selig die Abgeschiedenheit des Gestillten, der die Lehre kennt und sehend ist; selig das Freisein von Übelwollen in der Welt, die Zurückhaltung gegenüber den lebenden Wesen. Selig der Zustand der Leidenschaftslosigkeit in der Welt, die Überwindung der Sinnenlüste; die Bemeisterung des Dünkels »Ich bin«, — dies, wahrlich, ist höchste Seligkeit.

Udāna II, 1.

„Selbstlosigkeit“.

Vor einiger Zeit vertrat ein Leser des „Weltspiegels“ dem Verfasser dieser Abhandlung gegenüber mit dem Brustton tiefster Überzeugung folgenden Standpunkt: „Das *A* und *Ω* der buddhistischen Lehre — darüber dürfte ein Zweifel wohl nicht bestehen — ist die Selbstlosigkeit, das „Los vom Ich“. Ich für meine Person brauche zur Erklärung der Auffassung, daß das Ich im Heiligen gänzlich aufhört, spurlos, zu Nichts verlischt, überhaupt nichts weiter als dieses. Aber so einfach denkt man nicht leicht.“

Der Mann deduzierte also aus dem bloßen Wortsinn von „selbstlos“, „ichlos“ das Endziel der Buddhalehre mit ihrer ganzen Moral, indem er es für selbstverständlich hielt, daß man selbstlos nur handeln könne, wenn es in Wahrheit überhaupt kein Selbst, kein Ich gebe, dieser Begriff vielmehr eine reine Einbildung sei, von der man eben loszukommen habe. Er ging also von der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß schon der Wortsinn von „selbstlos“, „ichlos“ die Annahme eines Selbstes,

eines Ich ausschließe. Und auf diese seine so überaus einfache Lösung des „Buddhageheimnisses“ war er noch ordentlich stolz. Es gibt gar manchen, der auf diese Fundamentierung der Moral hereinfällt. Deshalb dürfte es nicht überflüssig sein, diesen Standpunkt einmal etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Dabei wird man dann unschwer erkennen, daß der Mann das mit seinem Satze zu Beweisende schon von allem Anfang an in diesen hineingelegt hatte, so daß also natürlich auch die Freude über die Einfachheit der neuen Begründung der Moral nicht ausbleiben konnte.

I.

Gewiß ist Selbstlosigkeit auch der Kern der Buddhamoral. Aber die Frage ist eben, wie diese Selbstlosigkeit zu verstehen sei, ob sie insbesondere im Sinne des „Los vom Ich“, also in dem Sinne zu nehmen sei, daß das Ziel aller echten Moral in der Vernichtung des Selbst, des Ich als einer bloßen Einbildung bestehe. Da hier diese Frage ausschließlich deshalb bejaht wird, weil dies schon der Wortsinn von „selbstlos“ sei, indem dieser Wortsinn dahin präzisiert wird, ein selbstloser Mensch sei ein Mensch, der kein Selbst, kein Ich mehr habe, so muß natürlich auf die Quelle zurückgegangen werden, die allen Worten ihren Sinn gibt, ja, die Worte selber schafft.

Jede Sprache ist doch wohl von dem Volk gebildet worden, in dem sie entstanden ist, ist also doch wohl auch aus den allgemeinen Grundanschauungen dieses Volkes herausgewachsen und bringt eben deshalb im Ganzen und in allen ihren einzelnen Worten nur diese Grundanschauungen zum Ausdruck. Jedes Wort muß also doch wohl auch in dem Sinne genommen werden, wie es die Allgemeinheit versteht und von jeher verstanden hat, so gewiß, als es eben diese Allgemeinheit ist, für die das einzelne Wort ein Zeichen, eine Marke für einen bestimmten Gedankenwert darstellen soll.

Nun frage man sich: Ist ein Mensch, der absolut nichts mehr für sich selbst tut, der bei allem seinen Handeln in gar keiner Weise mehr von der Sorge für sich selbst geleitet wird, nicht das, was die ganze Welt unter einem „selbstlosen“ Menschen versteht und von jeher verstanden hat?

Dagegen: Versteht irgend ein Volk und irgend ein Volksgenosse der Gegenwart oder verstand irgendein Volk und irgendein Mensch der Vergangenheit, soweit er als sprachbildender Faktor mit in Betracht kommt, das Wort „selbstlos“ in dem Sinne, daß in einem selbstlosen Menschen das Selbst, das Ich vernichtet sei, daß dieser von seinem Ich losgekommen sei? Würde es überhaupt irgendein unbefangener Mensch verstanden

haben oder verstehen, wenn man ihm sagte: „Lieber Freund, selbstlos wirst du dann sein, wenn du dein Selbst, dein Ich verloren hast, wenn du von ihm losgekommen bist“? Würde er nicht vielmehr unfehlbar die verwunderte Gegenfrage stellen: „Ja, wie kann ich denn von meinem Selbst, meinem Ich loskommen? ‚Ich selbst‘ handle doch auch noch, wenn ‚ich‘ ‚selbstlos‘ handle?“

Um noch klarer einzusehen, wie recht dieser Normalmensch hat, halte man sich noch das Gegenteil von „selbstlos“ vor. Dieses Gegenteil ist doch wohl das Wort „selbstsüchtig“. Will nun vielleicht damit irgend jemand sagen: „Ein selbstsüchtiger Mensch sucht erst sein Selbst“? Oder besagt nicht auch dieses Wort, überaus nüchtern und einfach: „Ein selbstsüchtiger Mensch sucht etwas für sich selbst?“

Wie selbstverständlich diese Bedeutung von „selbstlos“ ist, kann man beispielsweise schon ersehen, wenn man in dem Handwörterbuch der englischen und deutschen Sprache von Dr. Friedrich Koehler das Wort „Selfless“ aufschlägt, indem dieses dort übersetzt ist mit „ohne Rücksicht auf sich selbst“, während „selflessness“ wiedergegeben wird mit „Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst“. Ja, die meisten Sprachen kennen das Wort „selbstlos“ überhaupt nicht, sondern bringen nur seinen Sinn, der eben überall der hier angegebene ist. So wird es im Spanischen mit „desinteresado“ gegeben, im Rumänischen mit „dezinteresat“, im Russischen mit „bezköröstnoj“, das bedeutet „ohne Gewinnsucht“, „ohne Nutzen“.

Versteht aber Niemand das Wort „selbstlos“ in dem Sinne, den ihm unser Entschleierer des „Buddhageheimnisses“ unterschiebt, und hat es noch kein Volk und kein unbefangener Volksgenosse in diesem Sinne verstanden, dann fällt also die einzige Begründung dieses Standpunktes, nämlich der Wortsinn von „selbstlos“, in sich zusammen. Der ganze darauf aufgeführte Bau ist also auf Sand gebaut.

Freilich wäre noch möglich, daß wenigstens der Buddha das Wort „selbstlos“ (anattā) im Sinne des „Los vom Selbst“, des „Los vom Ich“ gebrauchte im Gegensatz zur Auffassung der ganzen übrigen Menschheit. Aber das wird hier ja eben bloß wieder dadurch zu beweisen gesucht, daß das Wort „selbstlos“ schon seinem Wortsinn nach so zu deuten sei. Ist das kein circulus vitiosus? Und zwar, nach dem Ausgeführten, noch dazu ein ganz besonders gedankenloser?

Übrigens kann das Wort „selbstlos“ schon rein logisch und linguistisch unmöglich bedeuten „Los vom Selbst“, „Los vom Ich“, sondern kann überhaupt nur bedeuten: „Ohne Rücksicht auf sich selbst“. Wenn die Partikel „los“ oder eine gleichwertige anderer Sprachen mit einem Hauptwort verbunden wird, so wird dabei schon immer zwingend voraus-

gesetzt, daß die durch das Hauptwort bezeichnete Realität oder Qualität wirklich existiere. Das Wort „blutlos" setzt voraus, daß es Blut gibt, die Bezeichnung „hauslos" setzt voraus, daß Häuser existieren. Wenn ich sage: „Dieser Schlauch ist luftlos", so sage ich damit: „Es gibt eine Luft, aber in diesem Schlauch ist keine". Und wenn ich sage: „Dieser Mensch ist pietätlos", so will ich damit zum Ausdruck bringen: „Es gibt Pietät in der Welt, aber dieser Mensch hat sie nicht." Ja, auch er kann sie haben, aber er läßt sie in einem konkreten Falle vermissen, dann sage ich: „Dieser Mensch handelt in diesem Falle pietätlos." Wenn ich sage: „ein gottloser Mensch", so ist die Grundvoraussetzung dafür, daß ich diesen Ausdruck gebrauchen kann, daß es für mich einen Gott gibt. Ja, in der Mehrzahl der Fälle wird dabei sogar weiterhin vorausgesetzt, daß es auch für den als gottlos Qualifizierten einen Gott gibt, es will nur zum Ausdruck gebracht werden, daß er ohne jede Rücksicht auf Gott handle. Nur dieses Handeln ohne Rücksicht auf die Vorschriften eines als vorhanden angenommenen Gottes wird gemeinhin als „gottlos" bezeichnet. Glaubt Einer überhaupt an keinen Gott, bewährt sich aber in seinem Handeln als ein guter Mensch, als ein ebenso guter, wie ein Gottgläubiger, so wird kein Vernünftiger sagen, er sei ein gottloser Mensch, und wenn er es gleichwohl sagt, so setzt er dabei doch wiederum als selbstverständlich voraus, daß es an sich einen Gott gibt.

Genau so ist es dann aber doch auch mit dem Worte „selbstlos". Auch dieses Wort setzt geradezu voraus, daß es das Selbst, das Ich gibt. Man will auch mit ihm, wie in allen anderen Fällen, nur zum Ausdruck bringen: Dieser Mensch läßt in seinem Handeln jede Rücksicht auf sich selbst vermissen, er handelt so, daß er nie auf sich selbst Rücksicht nimmt, nie etwas für sich selbst sucht.

So ist also das „einfache" Denken, das schon durch den Wortsinn von „selbstlos" das Selbst, das Ich totschlagen zu können glaubt, in Wahrheit ein sehr plumpes Denken und der auf dieses Denken gegründete Schlachtruf „Los vom Ich" schon an sich ein innerer Widersinn: Ich soll von mir los!! Ist das nicht ein ebenso Unmögliches und damit bis zur Unfaßlichkeit Törichtes, als wenn der Weltenraum sich selbst als Ziel vorsetzen wollte: „Los vom Weltenraum"? Loskommen kann man doch immer nur von einem Fremden, loskommen kann ich doch auch immer nur von dem, was in Wahrheit nicht-ich, nicht mein Ich ist!

II.

Für den unbefangenen Normalmenschen sind die bisherigen Ausführungen selbstverständlich, so selbstverständlich, daß er sich sogar über die Papierverschwendung beklagen möchte, die in diesen teuren Zeiten mit derartigen Darlegungen getrieben wird. Wie ist es aber dann mög-

lich, daß es gleichwohl so gar manche gibt, die es durchaus wahr-haben wollen, daß, wenn **sie** selbstlos handeln, dann nicht mehr **sie selbst** handeln, sondern — ja, lieber Leser, **wer** dann noch handeln soll, wenn sie selbst nicht mehr handeln, das weiß **ich** nicht; da mußt du sie schon selber fragen. Solcher innerer Widersinn wird möglich, wenn man nicht mehr **unbefangen** denkt, d. h., wenn man nicht mehr **objektiv** denkt wenn man das Objekt seines Denkens, hier die Sprache, speziell das Wort „selbstlos", nicht mehr so nimmt, wie es **an sich** ist, sondern wie man es gern haben möchte, gern haben möchte zur Stütze verkehrter Ansichten, die man sich **anderweit** gebildet hat. Dann wird auch der scheinbar so harmlose philosophierende Mensch zum wilden reißenden Tier, das alles auffrißt, was sich ihm in den Weg stellt, den Guten und den Bösen, den Freund und den Feind. Ja, der in das Garn, den Hag seiner Ansichten verstrickte Philosoph haust noch viel schlimmer als das wildeste reißende Tier: er vernichtet radikal alles, was nicht zu seinen Ansichten stimmen will; wenn es sein muß, die ganze Welt, wie es Kant in seiner transzendentalen Ästhetik getan hat [1]). Ja, die ganz Kleinen dieser reißenden Philosophen vernichten sogar **die Logik**, d. h. also die Gesetze des Denkens, soweit sich diese Gesetze als ihren Hirngespinsten hinderlich erweisen, sägen also den Ast ab, auf dem sie selber sitzen, und bilden sich noch dazu nicht wenig auf diese „Logik-Unfähigkeit" als den adäquaten Ausdruck der „Wirklichkeit" ein. [2]) Hier, im harmlosen Philosophen, zeigt sich also der Mensch in seiner ganzen Schrecklichkeit. Doch der Leser gerate ob dieser Schrecklichkeit nicht selber in Furcht und Schrecken! Mit der Schrecklichkeit dieser Philosophen ist es nämlich nicht allzuweit her. Ihr Vernichtungswerk ist nämlich gar kein wirkliches Vernichtungswerk, es besteht nur in ihrer Einbildung — hier haben wir eine **wirkliche** Einbildung: die Welt steht heute noch trotz Kant so, wie wir sie sehen, und auch der eingefleischteste Kantianer wird seine Sätze von der Idealität des Raumes und der Zeit solange aus seinem Gehirn entlassen und in seiner Studierstube verwahren, als er selber im Kampfe mit der Welt, mitten in ihr stehend, ihre grause Realität jeden Augenblick an sich erfährt. Und auch der „eingeschnellteste" A-logiker — zum Glück gibt es deren heutzutage nur sehr Wenige, eigentlich nur zwei [3]), früher gab es überhaupt keine — wird so logisch, als es ihm nur möglich ist, denken, wenn es gilt, sich einen preiswerten Anzug zu kaufen. Im übrigen aber sorgt schon die natürliche Vernunft **der Anderen** dafür, daß alles, was nicht von ihr verdaut werden kann, wieder ausgespieen wird.

[1]) Vgl. diese Zeitschr., II, S. 179.
[2]) Vgl. diese Zeitschr., II, S. 273.
[3]) Siehe die spätere Anmerkung.

Welches ist dann aber der eigentliche Grund dafür, daß man sogar das harmlose Wort „selbstlos" mit einem zur einstimmigen Auffassung der ganzen übrigen Menschheit in direktem Gegensatz stehenden Inhalt anfüllen will? Es ist der folgende Syllogismus: Ein Substrat für den reinen Ich-Begriff — das intelligible Ich Kants — ist schlechterdings nicht zu erkennen. „Wir kennen nur die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken" [1]), die aber eben nur Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, nicht aber ein „Ich" sind. Also gibt es überhaupt und schlechterdings kein eigentliches „Ich". Es muß also auch die Sprache, soweit sie mit dieser Erkenntnis im Widerspruch steht, korrigiert werden: „‚Es denkt', sollte man sagen, so, wie man sagt: ‚es blitzt'. [2])" Nun vervollständige man diesen Syllogismus einmal, indem man ihm seinen stillschweigend postulierten Obersatz ausdrücklich voransetzt. Dann lautet er: Was nicht zu erkennen ist, ist auch schlechterdings nicht, ist in keinem Sinne, ist absolut nicht. Ein Substrat für den reinen Ich-Begriff ist nicht zu erkennen. Also gibt es eben ein solches Substrat auch schlechterdings nicht. Springt nicht in die Augen, daß hier der Obersatz eine kolossale petitio principii in sich schließt? Wer garantiert mir denn, daß die Begriffe „Erkennbar" und „Sein" einerseits und „Unerkennbar" und „Nichts" andererseits sich schlechthin und in jedem Sinn decken? Wer kann die Möglichkeit ausschließen, „daß unser Erkenntnisvermögen mit seinen materiellen Sinnenorganen schon als solches ungeeignet ist, die Grenzen des Möglichen, insbesondere eines möglichen Immateriellen zu umspannen", auf welches unerkennbare Immaterielle, eben deshalb, natürlich auch keinerlei Wort und Begriff, auch nicht der der Substanz, mehr zuträfe? [3]) Wenn aber diese Möglichkeit schlechterdings nicht ausgeschlossen werden kann, wie windig steht es dann mit jenem Standpunkt, der vor dieser Möglichkeit einfach die Augen schließt!

Wie windig er ist, wird noch deutlicher, wenn man sich erinnert, daß ja schon die Analyse des Erkenntnisprozesses mit grausamer Unerbittlichkeit darauf hinführt, daß sogar schon das erkennende Subjekt selber

---

[1]) Lichtenberg.

[2]) Lichtenberg. — In Konsequenz dieses Standpunktes definiert man dann das „Ich" als die Gesamtheit der unter sich zusammenhängenden Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, wie sie als ein bestimmtes Individuum erscheinen, im Gegensatz zu anderen solchen, gleichfalls bloß als Individuum erscheinenden Komplexen von Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken . . — Der Leser wird merken, daß das so Gekennzeichnete das ist, was sonst das empirische Ich, d. h. das fälschlich in die fünf Haftensgruppen verlegte Ich genannt wird.

[3]) S. diese Zeitschrift, II, S. 88, auch „Lehre des Buddha", S. 187 flg.

nicht mehr erkannt zu werden vermag: „Nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens“, oder, mit anderen Worten, daß schon — ich selber, der ich ja doch eben dieses erkennende Subjekt bin, mir unbekannt bin, daß also tatsächlich das Substrat des reinen Ich-Begriffs jenseits des Erkennbaren liegt, eine Erkenntnis, die der Buddha in seinem Anattā-Gedanken, der besagt, daß ich in nichts von dem, was ich vergehen sehe und was mir mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit Leid bringt, bestanden sein kann, zur strahlenden Klarheit erhoben hat! [1])

Kann es nach alledem eine größere petitio principii, eine größere unbewiesene Voraussetzung geben, als den Standpunkt, der da kurzweg dekretiert: Das erkennbare Positive allein, ja, bloß das mir erkennbare Positive ist das Wirkliche und damit zugleich das überhaupt Mögliche, und der auf eine solche „Wirklichkeitslehre“ seine ganze „Weltanschauung“ aufbaut? Gehört nicht auch jene schlechterdings und absolut zwingende Erkenntnis eines möglichen Immateriellen und gehört damit nicht auch dieses Immaterielle selbst als ein Mögliches der Wirklichkeit an? Ist nicht auch die nüchterne Reflexion, die bei der Analyse des Erkenntnisprozesses das Subjekt des Erkennens zwar als gegeben, aber im übrigen als nicht erreichbar feststellen muß, „wirklich“? Und ist damit nicht auch dieses im übrigen nicht erreichbare Subjekt des Erkennens selber als „wirklich“ festgestellt? Ist es keine Tatsache der Wirklichkeit, wenn ich mich selber durch das unaufhörliche Vergehen alles Vergänglichen an mir unberührt finde, ja, wenn ich jeden Augenblick unmittelbar empfinde, daß mir dieses Vergehen des Vergänglichen sogar Leid verursacht, ein Leid, das ich auch nach dem Vorgang noch weiter empfinde, und sei das, was untergegangen ist, auch mein eigenes — früheres — Denken gewesen? Was ist das aber dann für eine „Wirklichkeitslehre“, die alle diese wirklichen Tatsachen, ja, diese Urtatsachen aller Wirklichkeit überhaupt einfach unberücksichtigt läßt, ja, sie absichtlich ignoriert? Ist das nicht einfach ein Skandal? Wird so der Begriff „Wirklichkeit“ nicht zum Prokrustes-Bett gemacht, indem man alles, was man nicht „wirklich“ haben will, und sei das auch das Grundgerüst aller Wirklichkeit selber, einfach abhackt? Die „Wirklichkeit“ ist eben etwas größer als das Gehirn gewisser Leute.

So ist es also ganz richtig, daß das Substrat für den reinen Ich-Begriff unerkennbar ist. Aber so richtig das ist, so verkehrt und aller „Wirklichkeit“ ins Gesicht schlagend ist der aus der Unerkennbarkeit des Substrats des Ich-Begriffs gezogene Schluß, daß deshalb dieser

[1]) Vgl. diese Zeitschr., I, S. 129 flg.

Ich-Begriff überhaupt kein Substrat habe und damit selber in jedem Sinn zu einer reinen Illusion werde. Richtig ist nur, daß dem Ich-Begriff kein erkennbares Substrat zu Grunde liegt, sondern daß dieses Substrat, nämlich eben — ich selber — mit der ganzen Urrealität, in der ich mich selber jeden Augenblick erfahre, im Unerkennbaren liegt, und richtig ist, daß es, eben deshalb, einen Ich-Begriff im positiven und damit im eigentlichen Sinne nicht gibt, sondern nur den Begriff des transzendenten Ich, d. h. einen Begriff, dessen Substrat nur und ausschließlich negativ bestimmt werden kann: alles Erkennbare ist nicht mein Ich, oder, was dasselbe ist: Es bleibt die Tatsächlichkeit — nicht mehr! — des Substrats des reinen Ich-Begriffs bestehen, ohne daß dieses Substrat doch irgendwie gefaßt werden könnte: „Einen also geisterlösten Mönch dann noch aufzuspüren, so daß sie sagen könnten: ‚Dies ist das Substrat für das Erkennen eines Vollendeten' gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahmā und Pajāpati nicht. Und warum nicht? Schon bei Lebzeiten ist ein Vollendeter unerfaßbar" [1]).

Man sieht, das unmittelbare Gefühl der Menschheit, d. h. die unmittelbar aus dem Wesen des Menschen geborene Erkenntnis, hat auch hier wieder einmal das Richtige getroffen, wenn es zu allen Zeiten und in allen Sprachen die Sätze formte: „‚Ich' habe einen Körper, ‚ich' habe Empfindungen", nicht aber die Sätze: „Ich bin der Körper, ich bin Empfindung". Und es ist nicht an dem, als ob unsere modernen Geistes-„Riesen" diese Urerkenntnis der gesamten Menschheit über den Haufen zu werfen hätten, ein Unternehmen, dem gleich, als ob man der Erde das Urgestein, auf dem sie ruht, unten wegziehen wollte, sondern auch diese Zwerge werden sich mit der Urwahrheit abzufinden haben, daß eben doch das „Ich" der Urgrund von allem ist, so sehr Urgrund, daß bis zu ihm hinunter nie ein Strahl der Erkenntnis gedrungen ist, auch nicht der Erkenntnisstrahl eines Buddha. Freilich, in der Richtung dieser Urerkenntnis liegt auch der Urirrtum der Menschheit, den allein der Buddha berichtigen wollte und berichtigt hat, nämlich der Irrtum, der das Ich, seine Tatsächlichkeit als solche nicht bezweifelnd, aus seinen Tiefen heraushebt und es in eine wesenhafte Beziehung zu den allein erkennbaren Elementen der Persönlichkeit bringt.

III.

Die bisherigen Ausführungen ergeben, daß der harmlose Normalmensch der Wahrheit oft sehr viel näher steht, als der sogenannte wissenschaftliche Kopf, daß er auf jeden Fall für die Urwahrheiten viel empfäng-

[1]) Cfr. „Lehre des Buddha", S. 176.

licher ist als dieser. Denn dessen Bildung ist sehr häufig eine Verbildung, ist sehr oft eine Entfernung von der Wahrheit, statt eine Annäherung an sie. Wer von Zweien zuhause bleibt, ist einem beliebigen Punkt immer näher als der andere, der sich aus dem Hause in die zum Punkt entgegengesetzte Richtung entfernt. Und so führt das Grübeln über Probleme sehr häufig statt zur Lösung hin weit von dieser weg, soweit weg, daß gar mancher sich nicht einmal mehr zu seinem Ausgangspunkt zurückfindet, geschweige daß er, an diesen zurückgelangt, in die seiner bisherigen entgegengesetzte Denkrichtung vordringen könnte, in der allein die Lösung des Problems gefunden werden kann. Das gilt vor allem von dem Verständnis der Buddhalehre. Diese ist in ihrem Kern geradezu verblüffend einfach, so einfach, daß diesen Kern, schon zu des Buddha Zeiten, die einfachsten, ungebildetsten Menschen alsbald ohne weiteres begriffen: Aṅgulimāla, ein ehemaliger Räuber und vielfacher Mörder, Adhimutta, ein Räuberhauptmann mit einem Teil seiner Spießgesellen, [1] Suppabuddha, „ein Aussätziger, ein armer, elender, unglücklicher Mensch“, [2] Sāsabhaṅga, ein Röhrichtsammler, [3] Nanda, ein Kuhhirt [4]: sie alle durchdrangen den Kern der Buddhalehre in kürzester Frist bis auf den Grund und verwirklichten ihn auch. Dagegen wurde der Buddha gerade von den sogenannten „Gebildeten“ seiner Zeit, hochgelehrten Brahmanen und berühmten und berüchtigten Disputierkünstlern auf alle Weise bekämpft, wie ja auch noch tausend Jahre nach seinem Tode der Brahmane Çaṅkara, den Deussen „den Stern Indiens“ nennt, den Buddha einen „alten Schwätzer“ nannte und wie auch Deussen selbst, gleich so vielen Wortführern der Wissenschaft unserer Zeit — es sei nur an Houston Chamberlain erinnert — nur ein Lächeln, wenn nicht Verachtung für den Buddha übrig haben. Auch diese Herrschaften haben sich eben bereits am anderen Ufer des Ozeans, der das Reich des Buddha bespült, häuslich niedergelassen, und da ist es dann allzuweit, auch für einen an sich scharfen Geist, hinüber zu diesem Buddhareich. Jene einfachen Naturmenschen dagegen traten der höchsten Wahrheit mit der gleichen spannungsvollen Unbefangenheit gegenüber, wie ein vor dem Theatervorhang sitzendes Kind, im Gegensatz zu dem bereits auf eine bestimmte Kunstrichtung eingeschworenen Theaterkritiker dem Stück entgegenharrt.

Und so ist denn auch für den einfachen Mann und die einfache Frau unserer Zeit, wenn sie auch nicht das sind, was man „gebildet“ heißt,

---

[1]) Therīgāthā, v. 705.
[2]) Udāna, V, 3.
[3]) Therīgāthā, v. 487.
[4]) Saṃyutta-Nik., Bd. IV, p. 179—181.

der Kern der Buddhalehre sehr leicht zu fassen. Ja, es hat fast den Anschein, als ob, wie übrigens noch jedes Mal bei der Neugeburt der religiösen Idee, diese „ungebildeten", richtig, noch nicht verbildeten Menschen auch heute vor allem als Saatfeld der zu uns herübergedrungenen Buddhalehre in Betracht zu kommen haben, natürlich nur insofern, als nicht auch sie bereits ihre Unbefangenheit unwiderbringlich verloren haben, verloren haben durch jene andere Fessel, welche der blinde Glaube an das religiöse System, in das man hineingeboren ist, um den Geist des Menschen schlingt.

Auf jeden Fall sind auch diese „ungebildeten" Volkskreise dem Kern der Buddhalehre durchaus gewachsen, wohlgemerkt dem Kern. Auch die Buddhalehre hat nämlich ihre Abgründe, in die nur ganz scharfe Geister hinunterzusteigen sich unterfangen dürfen. Aber diese Abgründe werden dem Normalmenschen gar nicht sichtbar, und wenn man ihn eigens darauf aufmerksam macht, so interessieren sie ihn nicht. Diese Abgründe eröffnen sich vielmehr nur einem Geiste, dessen Erkenntnisdrang bereits über die Norm hinaus gesteigert ist, und nur zur Befriedigung und damit Ertötung dieses übernormalen Dranges müssen sie dann auch aufgehellt werden: „Es gibt Einflüsse, die wissend überwunden werden müssen." Wer den Drang nach Aufhellung der letzten Tiefen der Buddhalehre gar nicht in sich verspürt, der braucht sich natürlich um diese Aufhellung auch nicht zu bemühen. Jedes Erkenntnisstreben dient ja nur dazu, einen in uns hausenden Drang zu ertöten. Kurz: jeder Mensch braucht nur soviel zu wissen und damit nur soviel Wissen sich zu erwerben, als zur Ertötung des ihn erfüllenden Dranges notwendig ist. Dazu reicht aber gemeinhin der auch dem ungebildeten Geiste ohne weiteres verständliche Kern der Buddhalehre und reicht damit — nach dem Umfang, nicht nach der Größe gemessen — geradezu staunenswert wenig Wissen aus. Darum heißt es auch in Majjhima-Nikāya 113 [1]):

„Und ferner noch, Mönche, weiß ein schlechter Mensch viel. Der gedenkt bei sich: ‚Ich freilich weiß viel, diese anderen Mönche aber, die wissen nicht viel!' Weil er viel weiß, brüstet er sich und verachtet die andern.' — Ein guter Mensch aber, Mönche, gedenkt bei sich: ‚Nicht doch weil man viel weiß, kann man begehrliche Eigenschaften verlieren, kann man gehässige Eigenschaften verlieren, kann man eitle Eigenschaften verlieren. Wenn auch Einer nicht viel weiß und er wandelt der Lehre gemäß, wandelt auf dem geraden Wege, folgt der Lehre nach, so ist er darum zu ehren, so ist er darum zu preisen!'

---

[1]) M. S., III, S. 137.

Und ferner noch, Mönche, ist ein schlechter Mensch ein Künder der Ordenszucht. Der gedenkt bei sich: ‚Ich bin freilich ein Künder der Ordenszucht. Diese anderen Mönche aber, die sind keine Künder der Ordenszucht.‘ Um seiner Kunde der Ordenszucht willen brüstet er sich und verachtet die andern. — Ein guter Mensch, ihr Mönche, aber gedenkt bei sich: ‚Nicht doch um der Kunde der Ordenszucht willen kann man begehrliche Eigenschaften verlieren, kann man gehässige Eigenschaften verlieren, kann man eitle Eigenschaften verlieren. Wenn auch Einer kein Künder der Ordenszucht ist, und er wandelt der Lehre gemäß, wandelt auf dem geraden Wege, folgt der Lehre nach, so ist er darum zu ehren, so ist er darum zu preisen.‘

Und ferner noch, Mönche, ist ein schlechter Mensch ein Sprecher der Lehre. Der gedenkt bei sich: ‚Ich bin freilich ein Sprecher der Lehre, diese anderen Mönche aber, die sind keine Sprecher der Lehre.‘ Weil er über die Lehre spricht, brüstet er sich und verachtet die andern. — Ein guter Mensch aber, ihr Mönche, gedenkt bei sich: ‚Nicht doch weil man über die Lehre spricht, kann man begehrliche Eigenschaften verlieren, kann man gehässige Eigenschaften verlieren, kann man eitle Eigenschaften verlieren. Wenn auch Einer kein Sprecher der Lehre ist, und er wandelt der Lehre gemäß, wandelt auf dem geraden Wege, folgt der Lehre nach, so ist er darum zu ehren, so ist er darum zu preisen.‘ “

Welches ist nun aber der Kern der Lehre? Nichts anderes als „Selbstlosigkeit“, ein Begriff, der nach dem unter Ziffer I Ausgeführten für den natürlichen, wenn auch noch so „ungebildeten“, wenn auch noch so kindlichen Geist ohne weiteres verständlich ist, ja, der, was seinen Sinn anlangt, wohl eine der banalsten Selbstverständlichkeiten ist, die es überhaupt in der Welt gibt, ein Begriff, den nur ganz verbildete Köpfe nicht mehr zu verstehen fähig sind.

Ist das aber auch wahr, daß die Selbstlosigkeit, in dem natürlichen, oben festgestellten Sinn des Wortes genommen, der Kern der Buddhalehre ist? Das ist so wahr, als dieser Kern der Anattā-Gedanke ist und als das Wort anattā schon rein sprachlich genau dasselbe wie unser „selbstlos“ bedeutet: Anattā setzt sich nämlich zusammen aus attā = selbst, ich, und der Vorsilbe a bezw. vor Vokalen an. Dabei bedeutet diese Vorsilbe a bezw. an, wenn sie vor ein Wort gesetzt wird, daß der mit diesem Wort gekennzeichnete Begriff und damit die durch diesen Begriff gekennzeichnete Realität in einem konkreten Falle nicht vorliegt, genau so, wie unsre Nachsilbe „los“ ausdrückt, daß die mit dem Wort, an das sie gehängt wird, gekennzeichnete Realität in einem konkreten Falle nicht anzutreffen ist. Wenn ich sage: „Dieser Schlauch ist luftlos“, so sage ich,

wie bereits früher ausgeführt: „Die an sich vorhandene Luft ist in diesem Schlauche nicht zu finden“, und wenn ich sage: „Dieser Körper ist ichlos“, so sage ich damit: „Das an sich reale Ich, d. h. mein Wesen — eben zur Bezeichnung meiner Wesenheit dient ja das Wort Ich [1]) — ist in diesem Körper nicht anzutreffen.“ Ebenso nun sagt der Buddha: „Der Körper ist anattā“, d. h. also: Der Körper ist ichlos = in dem Körper ist das Ich nicht anzutreffen. Statt „ichlos“ kann man, dem Pāli mehr entsprechend, auch „nicht-ich“ sagen.

Doch es wäre immerhin der Fall denkbar, daß auch der Buddha das Wort anattā, selbstlos, entgegen der Auffassung der gesamten übrigen Menschheit, im Sinne unserer Verbildeten nehme. Es ist deshalb nötig, die eigene Erklärung des Buddha einzuholen, die er diesem von ihm so oft gebrauchten Worte anattā gibt. Hören wir! „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ [2]) Hiernach ist also das Wort anattā nur eine Marke, ein Stempel, ist nur ein Sigel — so wie es solche Sigel auch in der Stenographie gibt — für die Große Formel: „Das gehört mir nicht; das bin nicht ich; das ist nicht mein Selbst.“ Diese Große Formel ist der eigentliche Zauberschlüssel, mit dem der Buddha die Pforte zum Reiche der Todlosigkeit geöffnet hat. Sie muß man mithin begreifen, um den Anattā-Gedanken des Buddha zu begreifen. Sie muß man verwirklichen, um die höchste Erlösung zu verwirklichen: „Da hat, Aggivessana, ein Mönch, was es auch an Körperlichem gibt, was es auch an Empfindung, was es auch an Wahrnehmung, was es auch an Gemütstätigkeiten, was es auch an Erkennen gibt, also erkannt: ‚Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst‘ und ist restlos erlöst. Insofern, Aggivessana, ist ein Mönch ein Heiliger, ein Einflußvernichter, Endiger, hat er getan, was zu tun war, die Last abgelegt, das Heil errungen, die Daseinsfesseln vernichtet, ist er in vollkommener Weisheit erlöst. Der also geisterlöste Mönch, Aggivessana, hat unvergleichliches Wissen und unvergleichliche Erlösung erlangt. [3])

Nun stelle man sich einmal vor, es würde eine Abstimmung sämtlicher Menschen, die zur Zeit auf dem weiten Erdenrund Gehirnsubstanz in ihrem Kopfe spazieren tragen, veranstaltet, also der „Edlen und der Gemeinen, der Scharfsinnigen und der Stumpfsinnigen, der Gutbegabten und der Schlechtbegabten, der Leichtbegreifenden und der Schwerbe-

[1]) Vgl. diese Zeitschr., I, S. 131.
[2]) Saṃyutta-Nik., IV, p. 1.
[3]) S. diese Zeitschr., II, S. 154.

greifenden", angefangen vom menschenfressenden Südseeinsulaner bis hinauf zum höchsten Genie, das zur Zeit die Erdkruste beschwert. Die Abstimmung habe zum Zweck, eben zu ermitteln, in welchem Sinn jeder Einzelne die Worte auffaßt: „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst", ob in dem Sinne: „Das brauche ich nicht; auch wenn ich es nicht habe oder auch wenn ich es wieder verliere, so berührt das mich selber in meinem eigentlichen Wesen nicht", oder in dem Sinne, daß, wenn das, was mir nicht angehört, was ich nicht bin, sich auflöst, ich mich damit selber mit auflöse und so selber mit vernichtet werde. Ist es denkbar, daß auch nur einer der Abstimmenden die letztere Alternative bejahte und die erstere verneinte? Wenn aber alle, ausnahmslos alle die erste Alternative bejahen und die zweite verneinen werden, ist es dann zu viel gesagt, wenn eben gesagt wurde, der Kern der Buddhalehre sei von einer geradezu verblüffenden Einfachheit, in seiner Bedeutung auch von einem ganz kindlichen Geiste ohne weiteres einzusehen?

Darin liegt ja eben das spezifisch Buddhamäßige, daß ein vollkommener Buddha — zum Unterschied von einem Paccékabuddha — die höchste Wahrheit in eine Form zu gießen versteht, daß sie auch ein Räuberhauptmann mit seinen Spießgesellen, daß sie auch ein Aussätziger, ein armer, elender, unglücklicher Mensch, daß sie auch ein Röhrichtsammler, daß sie auch ein Kuhhirt, ja, daß sie sogar ein siebenjähriger Knabe — Baddha in den Therīgāthā, V. 479 — ihrem Sinne nach ohne weiteres vollkommen begreifen und auch alsbald verwirklichen können.

Dabei hat der Buddha nicht etwa diese Große Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst" jeweils selbst noch weiter erklärt, er ließ sie vielmehr immer ganz für sich allein wirken, als etwas, das überhaupt keiner weiteren Erklärung mehr bedürfe, ja, im Grunde einer solchen weiteren Erklärung gar nicht mehr fähig sei. Er ging also davon aus, daß die sprachliche Bedeutung dieser Großen Formel ebenso selbstverständlich sei, wie die Grundsätze der Mathematik — beispielsweise der Grundsatz, daß zwischen zwei Punkten die gerade Linie die kürzeste ist —, die ja auch gar keiner weiteren Erklärung mehr fähig sind.

Nur illustriert hat der Buddha die Große Formel gelegentlich, wie z. B. im folgenden Gleichnis: „Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Reisig, an Zweiglein und Blättern in diesem Jeta-Waldhain daliegt, wegtrüge oder verbrennte oder sonst nach Belieben damit schaltete, würdet ihr da wohl denken: ‚Uns trägt der Mann weg; oder verbrennt er oder schaltet sonst nach Belieben'?" — „Wahrlich nicht, o Herr!" — „Aus welchem Grunde?" — „Nicht sind ja wahrlich, Herr,

wir das, noch gehört es uns an." — „Ebenso nun auch, Mönche, gehört euch der Körper nicht an: ihn gebet auf! Der von euch Aufgegebene wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen. Die Empfindung — die Wahrnehmung — die Gemütstätigkeiten — das Erkennen [das Denken] gehören euch nicht an: das gebet auf! Das von euch Aufgegebene wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen!" „Denn von dem, was man körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen nennt, abgelöst, ist ein Vollendeter gar tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean." [1])

Wie weit muß sich ein Geist verirrt haben, bis zu welchem schier unglaublichen Grade muß er verbildet, um nicht zu sagen verwildert sein, wenn er trotz alledem, trotz des Wortsinns von „selbstlos", trotz der Großen Formel, trotz des angeführten Gleichnisses und trotz der feierlichen Konstatierung von der Unermeßlichkeit eines von den fünf Haftensgruppen befreiten Vollendeten, und noch dazu in völlig unbelehrbarer Weise, behauptet und verbreitet, der Buddha lehre: „Ich habe nicht einen Körper, ich habe nicht Empfindungen, ich habe nicht Bewußtsein, sondern ich bin wesenhaft dieser Körper, ich bestehe wesenhaft in diesen Empfindungen, ich bin dieses Bewußtsein", und wenn er demgemäß weiter behauptet und verbreitet, der Buddha lehre, eben deshalb hätten wir in der definitiven Vernichtung dieses Körpers, dieser Empfindungen, dieses Bewußtseins uns selber zu vernichten — der Buddha, der sich zu allem Überfluß noch ausdrücklich gegen eine solche Insinuation in den furchtbar ernsten Worten verwahrt: „Ich behaupte: ‚Schon bei Lebzeiten ist ein Vollendeter unerfaßbar'. Und weil ich das behaupte, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen falsch und zu Unrecht: ‚Der Asket Gotama will mit allem aufräumen, er lehrt die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen des wirklichen Wesens (sato sattassa). Was ich nicht rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundloser, nichtiger Weise, falsch, mit Unrecht. Nur Eines, ihr Mönche, verkündige ich heute wie früher: das Leiden und seine Vernichtung."

Muß man nicht geradezu am guten Willen zweifeln, wenn man sieht, wie man trotz alledem mit einer Hartnäckigkeit, die ihresgleichen sucht, den Buddha immer wieder in die Gesellschaft jener Leute einreihen will, die keine höhere Lust und kein höheres Streben kennen, als in ihren Mitmenschen so gründlich wie nur möglich das Vertrauen in die Unzerstörbarkeit ihres Wesens zu vernichten? Den Buddha, der selber sich

[1]) S. „Die Lehre des Buddha", S. 162 flg.; Majjh.-Nik., 72. Rede.

mit den Weisen und Guten solidarisch erklärte? „Wovon die Weisen sagen: ‚Es ist', davon sage auch ich: ‚Es ist'." — „Herr Gotama hat Gemeinschaft mit den Guten." Auf welcher Seite waren aber, seitdem es Menschen gibt, diese Weisen und Guten, war alles Edle überhaupt bloß zu finden: dort, wo man die Vernichtung des Menschen lehrte, oder dort, wo man tief im Innern als höchsten Schatz das Bewußtsein von der Unzerstörbarkeit seines Wesens trug und wo man sich dieses Bewußtsein trotz Tod und Teufel, und seien es auch Teufel in Menschengestalt gewesen, nimmer rauben ließ? In welchem Lager standen seit Anbeginn die Geistesheroen der Menschheit, die großen Religionsstifter und Philosophen und „Mystiker" und Heiligen, und standen alle jene Männer und Frauen, hohe und niedriggestellte, deren Leben gleichfalls in Entsagung und tätiger Nächstenliebe aufging: da, wo man die Unzerstörbarkeit unseres Wesens lehrte und erlebte, oder da, wo man diese Unzerstörbarkeit bekämpfte und bewitzelte? Was von beiden hat seit Urbeginn bei den Anthropoiden und bei den Brahma's[1]) als Religion und als Irreligion gegolten: Die Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens oder die Lehre von seiner Zerstörbarkeit?

Wohin, auf welche Seite, zu welchen Menschen gehört dann aber auch der Buddha, er, „der alles Edlen Träger hieß"?

Wenn es aber „in Wirklichkeit" eine Unzerstörbarkeit unseres Wesens, und wenn es damit „in Wirklichkeit" Religion, und wenn es damit „in Wirklichkeit" eine Vergeltung, eine „Frucht der Taten" gibt, was hat dann jene zu erwarten, die auf alle Weise in den Menschen das Bewußtsein von dieser Unzerstörbarkeit ihres Wesens mit der Wurzel auszugraben, ja, die diesen Erfolg sogar mit Hilfe der Buddhalehre herbeizuführen suchen und die eben dadurch auch alle wirklich religiösen Menschen von der Buddhalehre zurückstoßen und sie dadurch um „die höchste Gabe" bringen? Gewiß, es muß Ärgernis in die Welt kommen, aber „wehe den Menschen, durch welche es kommt"![2])

---

[1]) „Hier ist das Ewige, hier das Beharrende . . . denn hier herrscht kein Geborenwerden und Altern, kein Sterben und Vergehen und Wiedererscheinen" spricht der Brahmā Bakka (M. N., 49. Rede).

[2]) Die Zerstörbarkeit unseres Wesens im Tode des Heiligen lehrt bekanntlich der „Neu-Buddhismus". Dabei arbeiten dessen Vertreter nach einer ganz bestimmten Methode. Sie flechten hie und da einen herausgerissenen Satz oder gar nur ein Wort aus dem Pālikanon in ihre eigenen Geistesprodukte ein und rufen dann triumphierend aus: „Seht die Buddhalehre!" Dieser Unfug wird insbesondere in krasser Weise mit dem Worte anattā getrieben. Man gewöhne sich doch einmal, statt dieses bloßen Sigels, stets die Große Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst" selber anzuführen, und es wird ohne weiteres offenbar werden, wie weit es mit dieser Sorte Bud-

IV.

Was der Buddha von uns will, ist von einem Kinde zu verstehen: er will, daß wir selbstlos werden, und zwar selbstlos in dem Sinne, in dem dieses Wort seit jeher jeder unbefangene Normalmensch, auch ein Kind, versteht: wir sollen nichts mehr für uns selber begehren. Ebenso leicht zu verstehen ist der Grund, warum wir diese Selbstlosigkeit üben

---

dhismus her ist. Ein Beispiel! In dem Winterheft 1920/1921 der „Neu-Buddhistischen Zeitschrift" wird S. 33 ausgeführt: Wer den ganzen Ich-Vorgang gleichsam unter den Fingern seines Denkens, seiner Verinnerung hingleiten lasse, der erlebe sich als dieses sich selber begreifende Denken. Wem dabei noch etwas in seinem Innern zurückbleibe, das nicht von diesen Fingern der Verinnerung „begriffen" werde, der habe eben nicht durchgedacht, der sei nicht „eingeschnellt" in die Lehre. Um so einzuschnellen, gehöre freilich nicht nur Geschmeidigkeit des Denkens, sondern auch Unvoreingenommenheit, Naivität — [!] — ja, es gehöre Mut dazu. — Das heißt also doch wohl: Man kann es durch andauernde Übung fertig bringen, sich so radikal in die anschauliche Vorstellung hineinzudenken, daß man in eben diesem Denken bestanden sei, restlos in ihm aufgehe, daß schlechterdings kein übrigbleibender Rest außerhalb dieser Vorstellung mehr gesehen werde. Wer möchte das bestreiten? Wer möchte bestreiten, daß speziell ein Narr, dem seine Nase abgeschnitten worden ist, so sehr in der fixen Idee, meine vor ihm in ihrer ganzen „Wirklichkeit" wahrgenommene Nase sei in Wahrheit seine Nase, aufgehen kann, daß schlechterdings alle anderen Faktoren der Wirklichkeit, die dieser Vorstellung entgegenstehen, ausgeschaltet sind? Jene Kunst, sich ganz und restlos in seinem Denken zu finden, beweist also doch nur, daß auch ein sonst gesunder Mensch durch jahrelangen Training sich so sehr in diese Vorstellung hinein verlieren kann, daß diese Vorstellung es in ihrer greifbaren Anschaulichkeit und Unkorrigierbarkeit mit der fixen Idee eines Geisteskranken aufnehmen kann. (Vgl. auch Deussen, Das System des Vedânta, 2. Aufl., S. 291.) — Darüber wäre weiter nichts zu sagen. Es ist das Privatvergnügen jedes Menschen, in welcher Richtung er sein Denken „geschmeidig" machen will. Er kann ja fraglos, wenn er es nur „geschmeidig" genug gemacht hat, sogar auf die greifbar anschauliche Vorstellung „einschnellen", daß sein eigentliches Wesen in seiner großen Zehe bestehe, indem er einfach alle dagegen sprechenden Faktoren der Wirklichkeit aus seinem Denken hinauswirft. Warum sollte nicht auch das möglich sein? Warum könnten nicht gerade heute — die Zeit ist ja reif dazu, wie nie zuvor — auch solche Denkakrobaten „erblühen"? — Aber mit aller Entschiedenheit muß dagegen Stellung genommen werden, daß die Denkprodukte, die durch eine solche absichtlich in eine bestimmte Richtung gelenkte und trotz aller gegenteiligen „Wirklichkeit" gewaltsam in dieser Richtung festgehaltene „Einschnellung" des Geistes gewonnen werden, für Buddhalehre ausgegeben werden. Auch das geschieht nämlich am angegebenen Orte. Es wird dort nämlich weiter behauptet, indem man, in dieser Weise eingeschnellt, denke, „erlebe ich" „die Buddhalehre, d. h. ich erlebe mich selber als nicht-ich (anattā)." Um das Widersinnige dieser Behauptung klar zu sehen, braucht der Leser nur den oben angegebenen Rat zu befolgen und statt des bloßen Sigels „anattā" die Große Formel selber zu setzen. Dann lautet der Satz: „Indem ich, in dieser Weise eingeschnellt, denke, erlebe ich: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht,

und verwirklichen sollen: weil alles außer uns wegen seiner Vergänglichkeit leidbringend für uns ist: „Was von ihm — [vom Ich, vom Atman] — verschieden ist, ist leidvoll", haben schon die Upanishad-Meister, — wie übrigens nach dem früher Ausgeführten auch Meister Eckehart — erkannt.

Also nicht in dem Anattā-Begriff als solchem liegt die Schwierigkeit.

---

das ist nicht mein Selbst'." Dahlke belegt also seinen Satz: Im Denken begreife ich mich selber als dieses Denken, ein Satz, der doch wohl auch so ausgedrückt werden kann: „Das Denken: das bin ich," wie das Dahlke ja anderweit auch direkt sagt, durch das Buddhawort: „Das Denken: das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst." Kann man den Wahnwitz noch weiter treiben? — Aber ganz davon abgesehen, daß der Dahlke'sche Satz das direkte Gegenteil der Buddhalehre ist, braucht sich der Erfinder dieser Einschnelltheorie auch schon an sich durchaus nichts auf sie einzubilden: sie ist nicht patentfähig: jeder Materialist, ob Scherenschleifer oder Professor, kennt und betätigt sie, indem ja auch sie alle greifbar anschaulich und ohne jede gegenteilige Regung denken und so erleben: „Das Denken: das bin ich selbstverständlich, so selbstverständlich wie ich auch der Körper, die Empfindung bin!" — Doch das ist noch nicht der ganze Neu-Buddhismus. Deutschland birgt in seinen Grenzen noch einen ganz anderen „Buddhisten", bei dem auch Dahlke in der Einschnellkunst noch in die Schule gehen muß. Dahlke ist immerhin noch so „vernünftig", zu begreifen, daß der Ich-Begriff keine reine Phantasie sein kann. Denn sonst wären ja alle Menschen aller Zeiten bis zur Narrheit tolle Phantasten gewesen, da sie ja alle, ausnahmslos alle, und zwar jeder von ihnen unaufhörlich von der Geburt bis zum Grabe, von ihrem „Ich" gesprochen haben und sprechen. Also muß diesem „Ich" doch wohl auch irgend ein Substrat entsprechen. Das also sieht auch Dahlke ein. Das Spezielle seiner Lehre besteht bloß darin, daß er als dieses Substrat das Denken erklärt, so daß also von diesem gelte: „Das bin ich", und daß er die Wahrheit dieser seiner Behauptung, statt durch die altmodische vernünftige, d. h. also syllogistische Methode, durch seine Einschnell-Theorie begründen will. Jener Andere, ganz Einzige aber — es ist Dr. Wolfgang Bohn, der Schriftleiter der „Zeitschrift für — [siamesischen] — Buddhismus" — geniert sich nicht, die gesamte Menschheit, mit alleiniger Ausnahme von ihm selber, als geisteskranke Phantasten zu qualifizieren, indem er behauptet, dem Ich-Begriff entspreche überhaupt kein Substrat, wir hätten also überhaupt kein Wesen: „Was vergänglich ist, das ist nicht unser Wesen: mag sein. Aber ist deshalb etwas Anderes unser Wesen, etwas Unbekanntes, Transzendentes? Wie denn, wenn es überhaupt kein Wesen gäbe?" (Zeitschr. f. Buddh., II, S. 83). Lieber Leser, bedenke: Du bestehst überhaupt in nichts, absolut in nichts, bist also absolut gar nichts, bist nach jeder Richtung hin eine reine Illusion! Zwar liest du die vorliegenden Zeilen und erwägst sie wohl auch: Indessen das alles muß ich doch wohl bloß träumen, denn du bist ja absolut nicht, und auch du selber träumst dich wohl nur. Doch nein, auch das wäre ja schon ein Wesen, nämlich ein träumendes Wesen! — Kann man denn einen solchen Unsinn auch nur zungen, geschweige hirnen? Cfr. „Lehre des Buddha", S. 126, 169). Darauf muß man eben „einschnellen"

Diese liegt vielmehr in dem Umfang, den dieser Anattā-Begriff und damit der Begriff der Selbstlosigkeit in der Lehre des Buddha annimmt. Besagt er doch hier, daß schlechterdings alles nur irgendwie Erkennbare, daß insbesondere unsere gesamte Persönlichkeit, also unser Körper, unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, unser Denken, nichts mit unserem Wesen und damit mit unserem eigentlichen Ich zu tun haben, daß wir also auch allem Erkennbaren gegenüber, daß wir insbesondere unserer gesamten Persönlichkeit gegenüber selbstlos werden müssen. Daß das auch wirklich wahr ist — nicht daß es der Buddha lehrt — ist schwer einzusehen, und daran scheitern so viele Köpfe, wobei dann die Verbildeten von ihnen zur Verschleierung ihrer Unfähigkeit, die Wahrheit dieser Lehre des Buddha einzusehen, keinen Anstand nehmen, diese Lehre in ihr Gegenteil zu verkehren, um sie so wieder mit ihrer Fassungskraft und damit mit der des großen Haufens in Einklang zu bringen, der ja auch mit unseren „Neu-Buddhisten" nicht daran zweifelt, daß der Mensch in den Elementen seiner Persönlichkeit bestehe. „So ist wohl das, Aggivessana, deine Meinung: ‚Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich'?" — „Gewiß, o Gotama, ich sage: ‚Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich', und diese große Menge sagt es auch." [1])

Der unbefangene Normalmensch aber wird auch der Schwierigkeit, die Wahrheit des an sich zweifellosen Sinnes der Buddhalehre einzusehen, mit der Zeit unschwer Herr werden, indem er immer und immer wieder den Großen Buddha-Syllogismus betrachtet: „Was vergänglich ist und mir mit dem Eintritt seiner Vergänglichkeit Leiden zuführt, das kann unmöglich mein Wesen und damit mein eigentliches Ich sein; ja, das kann mir nicht einmal angemessen sein." Je mehr er das einsieht, desto mehr wird er auch einsehen, daß es nur der ihn erfüllende Wille ist, der ihn an dieses Fremde kettet, es ihn insbesondere immer und immer wieder ergreifen läßt. Desto mehr und mehr wird er aber auch alles dieses ihm im Grunde Fremde, wird er seiner gesamten Persönlichkeit überdrüssig werden und sein Wille zum Erlöschen kommen. So wird im gleichen

— sagt Dr. Bohn; und: Das lehrt der Buddha — sagt Dr. Bohn; und: Das ist der Sinn der von mir zur Stütze für diese meine Behauptung angeführten Stelle aus Saṃyutta-Nik., I, p. 135 — sagt Dr. Bohn. Hier ist also der Gipfelpunkt der umgekehrten Logik erklommen. Daß diese Leute gerade die Buddhalehre auswählen müssen, sich zu blamieren!

[1]) M. N., I, p. 230 (M. S., I, S. 365).

Maße „die Loslösung“ erfolgen. In dem Maße, als er sich so loslöst, wird er aber auch unmittelbar an sich erfahren, daß er selbst dadurch in keiner Weise berührt, vielmehr nur von einer „Bürde“, einer ungeheueren Bürde frei wird. Und in dem gleichen Maße, als er so von dieser ungeheueren Bürde frei wird, wird er dann auch all das Glück, ja, die Seligkeit auskosten, die eben die Befreiung von einer ungeheueren Bürde mit sich bringt. Und so wird ein solcher Mensch die allerhöchste „Selbstlosigkeit“ in der allerhöchsten Entsagung verwirklichen, weil er den Kern der Buddhalehre begriffen hatte. Mehr als diesen Kern brauchte er nicht: alle die anderen tiefgründigen Probleme, die auch die Buddhalehre in sich birgt und die auch der Buddha selber in zum Teil schwer zu begreifenden Ausführungen für jene Geister behandelt hat, deren Erkenntnisdrang nur dadurch zum Erlöschen gebracht werden kann, existieren für ihn nicht. Glückselig der Mensch, der so schnurgerade auf das Ziel hinsteuern, der so einfach denken kann. Er wird kein Gelehrter, wird kein Professor werden, aber er wird ein Heiliger werden. Er wird aber auch als Kampfesruf nicht ertönen lassen: „Los vom Ich!“, sondern: „Los vom Nicht-Ich!“

Itivuttaka.

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext.
Von **Dr. K. Seidenstücker.**

(Schluß.)

110. „Wenn, ihr Jünger, einem Mönche beim Gehen, Stehen oder Sitzen[221]) ein Gedanke der Wollust, ein Gedanke des Übelwollens, oder ein Gedanke der Grausamkeit aufsteigt, und der Mönch, ihr Jünger, willigt in diesen (Gedanken) ein, entäußert sich seiner nicht, vertreibt ihn nicht, zerstört ihn nicht, bringt ihn nicht zum Verschwinden, — ein Mönch, ihr Jünger, der beim Gehen, Stehen oder Sitzen sich so verhält, stets und ständig nachlässig und abgestumpft ist, wird träge, wenig energisch genannt

Wenn, ihr Jünger, einem Mönche beim Liegen, während er wach ist, ein Gedanke der Wollust, ein Gedanke des Übelwollens, oder ein Gedanke der Grausamkeit aufsteigt, und der Mönch, ihr Jünger, willigt in diesen (Gedanken) ein, entäußert sich seiner nicht, vertreibt ihn nicht, zerstört ihn nicht, bringt ihn nicht zum Verschwinden, — ein Mönch, ihr Jünger, der beim Liegen, während er wach ist, sich so verhält, stets und ständig nachlässig und abgestumpft ist, wird träge, wenig energisch genannt.

[221]) Im Original wird das Thema nach „Gehen“, „Stehen“, „Sitzen“ jedesmal voll ausgeführt.

Wenn, ihr Jünger, einem Mönche beim Gehen, Stehen oder Sitzen[221]) ein Gedanke der Wollust, ein Gedanke des Übelwollens, oder ein Gedanke der Grausamkeit aufsteigt, und der Mönch, ihr Jünger, willigt in diesen (Gedanken) nicht ein, entäußert sich seiner, vertreibt ihn, zerstört ihn, bringt ihn zum Verschwinden, — ein Mönch, ihr Jünger, der beim Gehen, Stehen oder Sitzen sich so verhält, stets und ständig eifrig und auf der Hut ist, wird (ein Mensch) voll lebendiger Energie, mit angespanntem Geist (gerüstet) genannt.

Wenn, ihr Jünger, einem Mönche beim Liegen, während er wach ist, ein Gedanke der Wollust, ein Gedanke des Übelwollens, oder ein Gedanke der Grausamkeit aufsteigt, und der Mönch, ihr Jünger, willigt in diesen (Gedanken) nicht ein, entäußert sich seiner, vertreibt ihn, zerstört ihn, bringt ihn zum Verschwinden, — ein Mönch, ihr Jünger, der beim Liegen, während er wach ist, sich so verhält, stets und ständig eifrig und auf der Hut ist, wird (ein Mensch) voll lebendiger Energie, mit angespanntem Geist (gerüstet) genannt."

„Wer gehend, stehend, sitzend oder liegend übles, hausgewohntes Denken pflegt, wandelnd auf dem schlimmen Wege, betört in den zur Verblendung führenden Sinnengenüssen:[222]) Ein solcher Mönch ist unfähig, das höchste Erwachen zu erleben.

Wer gehend, stehend, sitzend oder liegend das Denken hat zur Ruhe kommen lassen, beseligt in dem Zurruhekommen des Denkens, ein solcher Mönch ist fähig, das höchste Erwachen zu erleben."

111. „Lebet, ihr Jünger, von sittlicher Zucht erfüllt; dem Sittengesetz[223]) treu ergeben, lebet gezügelt in den durch das Sittengesetz gezogenen Schranken; im Bereich des guten Wandels vollkommen und in den geringsten der zu meidenden Dinge Gefahr erblickend übet euch in den Geboten, die ihr auf euch genommen habt. Die da, ihr Jünger, von sittlicher Zucht erfüllt leben, die, dem Sittengesetz treu ergeben in den durch das Sittengesetz gezogenen Schranken leben, die da im Bereich des guten Wandels vollkommen und in den geringsten der zu meidenden Dinge Gefahr erblickend in den Geboten, die sie auf sich genommen, sich üben, — was gäbe es, ihr Jünger, (für diese noch) mehr zu tun?

Wenn, ihr Jünger, einem Mönche beim Gehen, Stehen oder Sitzen[221])

---

[222]) Das hier gebrauchte Wort „mohaneyya" ist nach dem Jātaka-Kommentar (III, 499: „kāmaguṇesu hi loko muyhati te ca lokaṃ mohenti") synoym mit „kāmaguṇā, Sinnengenüsse", weil diese die Verblendung (moha) hervorrufen.

[223]) Pātimokkha ist der für die Mönche gültige Komplex von Moralvorschriften, daher in diesem Sinne Sittengesetz oder Ordensregel.

Begier und Übelwollen, schlaffe Trägheit, grübelnde Unrast und Zweifel[224]) vergangen sind, (während) lebendig die Energie ist und unbeugsam, fest gegründet die klare Besinnung und unverwirrt, beruhigt der Körper und unerschütterlich, konzentriert der Geist und einig geworden, — ein Mönch, ihr Jünger, der beim Gehen, Stehen oder Sitzen sich so verhält, stets und ständig eifrig und auf der Hut ist, wird (ein Mensch) voll lebendiger Energie, mit angespanntem Geist (gerüstet) genannt.

Wenn, ihr Jünger, einem Mönche beim Liegen, während er wach ist, Begier und Übelwollen, schlaffe Trägheit, grübelnde Unrast und Zweifel vergangen sind, (während) lebendig die Energie ist und unbeugsam, fest gegründet die klare Besinnung und unverwirrt, beruhigt der Körper und unerschütterlich, konzentriert der Geist und einig geworden, — ein Mönch, ihr Jünger, der beim Liegen, während er wach ist, sich so verhält, stets und ständig eifrig und auf der Hut ist, wird (ein Mensch) voll lebendiger Energie, mit angespanntem Geist (gerüstet) genannt."

„Gezügelt wandle, gezügelt stehe, gezügelt sitze, gezügelt liege, gezügelt beuge sich der Mönch, gezügelt strecke er (die Glieder). Nach oben, seitwärts und nach unten, soweit der Weg der Welt (reicht), blicke er auf das Entstehen und Vergehen der zusammengesetzten Dinge. Wer in dieser Weise lebt, wer eifrig, ruhigen Wandels, nicht aufgebläht ist, wer die Ruhe des Geistes bewahrt, sich allzeit müht und voll klarer Besinnung ist, der immerdar mit angespanntem Geist (Gerüstete): einen solchen nennt man Mönch."

112. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Die Welt, ihr Jünger, ist von dem Vollendeten völlig erkannt, von der Welt ist der Vollendete ganz befreit. Der Welt Entstehung, ihr Jünger, ist von dem Vollendeten völlig erkannt, der Welt Entstehung ist für den Vollendeten beseitigt. Der Welt Aufhebung, ihr Jünger, ist von dem Vollendeten völlig erkannt, der Welt Aufhebung ist für den Vollendeten verwirklicht. Der zur Aufhebung der Welt führende Pfad, ihr Jünger, ist von dem Vollendeten völlig erkannt, der zur Aufhebung der Welt führende Pfad ist für den Vollendeten abgeschlossen.

Was da, ihr Jünger, von der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmās, von den lebenden Wesen samt Göttern und Menschen einschließlich der Asketen und Brahmanen (je) gesehen, gehört, erdacht, erkannt, erreicht, angestrebt und im Geiste erwogen ist, — weil das vom Vollendeten völlig erkannt ist, deshalb wird er der Vollendete genannt.

---

224) Die hier genannten fünf Dinge sind die sogen. „Fünf Hemmungen. nīvaraṇa). Vergl. „Pāli-Buddhismus", S. 374 ff.; „Die Lehre des Buddha", S. 368, 468

Und alles, ihr Jünger, was der Vollendete von der Nacht an, da er zum allerhöchsten Erwachen erwacht, bis zu jener Nacht, da er in dem von Beilegungen ganz freien Nibbāna-Bereich vollkommen erlischt, spricht, redet, darlegt, das ist eben so und nicht anders; deshalb wird er der Vollendete genannt.

Wie der Vollendete spricht, ihr Jünger, so handelt er, und wie der Vollendete handelt, so spricht er; somit handelt er so, wie er spricht, und spricht so, wie er handelt; deshalb wird er der Vollendete genannt.

In der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmās, unter den lebenden Wesen samt Göttern und Menschen einschließlich der Asketen und Brahmanen ist der Vollendete der Überwinder, der Nichtüberwundene, der Allseher, der seinen Willen walten läßt; deshalb wird er der Vollendete genannt."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Weil er in der ganzen Welt die ganze Welt erkannt hat so wie sie ist, ist er von der ganzen Welt völlig befreit, der Unvergleichliche in allen Welten. Der alle und alles überwindende Held (ist) von allen Fesseln befreit; der höchste Friede ist ihm eigen, der das mit Schrecken nicht behaftete Nibbāna erreicht hat. Dies ist der Buddha, von den Einflüssen frei, der Leidlose, der den Zweifel brach; die Vernichtung alles Wirkens hat er erreicht und ist zugleich mit der Zerstörung der Beilegungen frei geworden. Eben dies ist der erhabene Buddha, dies ist der unvergleichliche Löwe; für die Welt samt ihren Göttern hat er das heilige Rad rollen lassen. Mit diesen Worten werden Götter und Menschen, die zu dem Buddha ihre Zuflucht nahmen, ihm in Scharen Verehrung zollen, dem Großen, der den Zeitenlauf vollendet hat. Von den Überwindern ist er der Selbstüberwinder, der beste; er, der Beruhigte, ist unter denen, die Ruhe spenden, der Seher; er, der Erlöste, ist der Erste unter den Erlösung Bringenden; er, der Hinübergelangte ist unter denen, die (den Strom) kreuzen, der Vorzüglichte. Mit diesen Worten werden sie dem Gewaltigen, der den Zeitenlauf vollendet hat, Verehrung zollen. In der Welt mit ihren Göttern ist keiner, der Dir ebenbürtig wäre."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

Ende des Itivuttaka.

Die buddhistische Kosmosophie und ihre Probleme.

Von Karl Seidenstücker.

II. Weltsystem und Chiliokosmos.

Die Lehre von den Weltaltern, die wir im vorigen Kapitel kennen

lernten, behandelt die Wandlungen, denen die Welt periodisch unterworfen ist, also den Weltwandel in seiner zeitlichen Aufeinanderfolge. In dem Weltsystem nun haben wir es anscheinend mit den rein räumlichen Verhältnissen des Kosmos zu tun, wie sie in der buddhistischen Kosmosophie sich widerspiegeln. Wir werden freilich sehen, daß es sehr starken Zweifeln unterliegt, ob dieses ganz rätselhafte Weltbild, das in der späteren Scholastik allerdings zu einer festumrissenen kosmischen Topographie und utopischen Geographie geworden ist, seinem ursprünglischen und eigentlichen Charakter nach überhaupt nur räumlich ausgedeutet werden darf, oder ob wir hier nicht vielmehr von vornherein unsere Beurteilung des Gegenstandes auf einen ganz anderen Gesichtswinkel einstellen müssen. Aber mag sich das verhalten wie es will: auf jeden Fall hängt dieses Weltbild nur sehr lose mit der eigentlichen Buddha-Lehre zusammen, bildet in keiner Hinsicht einen wesentlichen Bestandteil von ihr, wie denn auch die Darstellungen der Lehre von Oldenberg, Franke und Grimm von ihm überhaupt keine Notiz genommen haben. Es unterliegt mir auch nicht dem geringsten Zweifel, daß der Standpunkt, den der Buddha selbst zu dem Problem des Cakkavāḷa eingenommen hat, dahin zu präzisieren ist: „Mag nun die Welt so gestaltet sein oder mag sie anders gestaltet sein: sicher besteht Krankheit, Alter, Tod, Leid, Schmerz, Elend und Trübsal, deren noch bei Lebzeiten zu verwirklichende Überwindung ich lehre.“

Der einfachste Weg, den Leser mit dieser terra incognita vertraut zu machen, wird der sein, ihm gleich das feste und abgeschlossene scholastische Weltbild vorzuführen, wie es in späteren, nicht-kanonischen Werken ganz oder teilweise gezeichnet ist. Ich stütze mich dabei in der Hauptsache auf die kurze Schilderung in der Atthasālinī, 599, (dies ist der Kommentar zu der Abhidhamma-Schrift Dhammasaṅgaṇi), ferner auf die Angaben des Kommentars zum Saṃkicca- und Nimi-Jātaka (Nr. 530 und 541), des Visuddhimagga (Kap XIII), der Abhidhānappadīpikā, des Pañcagatidīpana, des Sārasaṃgaha und des Abhidhamatthasaṃgaha.

1. Das scholastische Weltsystem.

In der Welt sind unzählige Weltsysteme vorhanden (der Ausdruck für „Weltsystem“ in den kanonischen Texten ist „lokadhātu“, in der späteren, nicht-kanonischen Literatur vorwiegend „cakkavāḷa“). Alle Weltsysteme gleichen sich im wesentlichen, so daß, wenn eine Beschreibung unseres Weltsystems gegeben ist, damit auch alle übrigen Systeme gekennzeichnet sind.

Das Weltsystem ist gedacht als ein riesiges kreisförmiges Becken,

das von Wasser, dem „großen Meer," angefüllt ist. Das Meer wird nach der Peripherie hin allmählich flacher. Umgrenzt wird das System rings von einem ungeheuren Wall, dem sogen. Cakkavāḷa-Gebirge. Im Centrum des Systems liegt der gigantische Weltberg Sinéru,[1] welcher 84 000[2] Meilen (yójana) über das Meer emporragt, ebenso tief im Wasser steht und ebenso dick ist. Um den Weltberg Sinéru lagern in konzentrischen Kreisen, nach außen immer niedriger werdend, sieben gewaltige Gebirgsringe, die sogen. Kulācala-Berge, deren Namen, in der Reihenfolge von innen nach außen die folgenden sind: Yugándhara, Îsádhara, Karavīka, Sudássana, Nemindhara, Vinátaka, Assakáṇṇa.[3])

Im „großen Meer" liegen nun, in den vier Haupthimmelsrichtungen vom Weltberge aus, die vier Erden oder Kontinente, wie große Inseln, die rings vom Wasser umspült werden, weshalb sie „mahādīpā, große Inseln," genannt werden; ein jeder dieser vier Kontinente ist von fünfhundert (also vielen) kleineren Inseln umgeben. Südlich vom Sinéru liegt Jambudīpa, das ist unsere Erde, auf der auch Indien sich befindet; im Osten vom Weltberg liegt Pubbavidéha, im Norden Uttarakuru, im Westen Aparagoyāna. Jede dieser vier Erden ist von Menschen oder menschenähnlichen Wesen bewohnt, aber es besteht zwischen ihnen keinerlei Verkehr oder Verbindung. Nur ein Buddha oder magiegewaltiger Arahat vermag zu den Menschen der anderen drei Erden in Beziehung zu treten.

Um den Weltberg Sinéru kreisen, etwa in halber Höhe, Sonne, Mond und Sterne derart, daß, wenn die Sonne in Jambudīpa aufgeht, es in Aparagoyāna Mitternacht, in Videha Mittag und in Uttarakuru Abend ist.

Die späteren exegetischen Werke entwickeln nun in der Ausmalung des Weltsystems in den einzelnen Zügen eine äußerst lebhafte Phantasie. Von den Kulācala-Bergen ist der innerste halb so hoch wie der Sinéru, also 42000 Meilen, jeder folgende ist jedesmal halb so hoch, so daß die Höhe des äußersten 656¼ Meilen beträgt. Zwischen den Kulācala-Bergen befindet sich je ein „Sīda-Meer" dessen Wasser so feinstofflich ist, daß dort auch der leichteste Gegenstand, wie

---

[1]) Sinéru ist im Pāli die weitaus häufigste Wortform des Weltberges; daneben finden sich noch die Formen Meru (besonders im Sanskrit beliebt), Suméru, Neru. Über diese Namen wird weiter unter gesprochen werden.

[2]) Vierundachtzigtausend ist die im Buddhismus sehr gebräuchliche Zahl, um eine sehr große Vielheit zu bezeichnen, während zur Bezeichnung einer einfachen Vielheit die Zahl „Fünfhundert" (daneben auch „Tausend") verwendet wird.

[3]) So ist die Reihenfolge der Namen in der Atthasālinī und Abhidhānappadīpikā, während die Reihenfolge (von innen nach außen) im Nimi-Jātaka und dessen Kommentar so ist: Assakaṇṇa, Vinataka, Nemindhara, Yugandhara, Îsadhara, Karavīka, Sudássana.

eine Flaumfeder, auf den Boden sinkt. Die Höhe des Cakkavāḷa-Gebirges beträgt 82000 Meilen. Der Mond wohnt in einem Edelstein-Palast, der außen mit Silber bedeckt ist, seine Größe ist 49 Meilen. Die Sonne wohnt in einem außen mit Krystall bedeckten Goldpalast, der 50 Meilen groß ist. Der Sinéru ist nicht quadratisch, sondern cylindrisch-rund und ruht auf drei scharfen Felsen (tikūṭapabbata) wie ein Gefäß auf einem Dreifuß. Die Peripherie des ganzen Weltsystems hat eine Länge von 3610350 Meilen. Der Weltberg ist mit Gold und Edelsteinen aller Art bedeckt und erscheint daher in funkelndem Strahlenglanz. Diese wenigen Hinweise mögen zur Charakterisierung der phantasiebegabten Scholastiker des Südlichen Buddhismus in dieser Richtung einstweilen genügen.

Nach der in diesem Weltsystem gegebenen Orientierung ist also der Weltberg im Norden von Jambudīpa, der uns bekannten Erde, zu denken, von dieser aber räumlich durch den „Ozean" noch sehr getrennt, und das Untergehen der Sonne wird aufgefaßt als ihr zeitweiliges Verschwinden hinter dem Sinéru.

Tief im Innern der Erde von Jambudīpa liegen untereinander die acht „großen Höllen," deren furchtbarste, Avīci, am tiefsten gelegen ist. Die Scholastik hat auch hier wieder, im Gegensatz zu den alten kanonischen Texten, ein festes System ausgebildet. So erzählt uns z. B. der Kommentar zum Saṃkicca-Jātaka, daß eine jede große Hölle an ihren vier Ausgängen je vier „Vorhöllen," insgesamt also sechzehn Vorhöllen habe, sodaß die Gesamtzahl der Höllen im Südlichen Buddhismus $8 + 8 \cdot 16 = 136$ beträgt, wozu dann noch die Lokántara- oder Zwischenwelt-Hölle kommt, von der wir jetzt sprechen wollen.

Die Lage der Weltsysteme zu einander wird nämlich so gedacht, daß mehrere dieser kreisförmigen Cakkavāḷas, mindestens drei, sich gegenseitig an je einem Punkte berühren, so daß dann in ihrer Mitte ein Hohlraum in Form eines sphärischen Dreiecks entsteht, der rings von der hohen Cakkavāḷa-Gebirgskette eingeschlossen ist, so daß kein Lichtstrahl, keine Sonne, kein Mond, kein Stern diesen Raum jemals erhellt. Dies ist Lokántara, die schauerliche „Zwischenwelt," die „äußerste Finsternis" (bei dem Ausdruck σκοτος το εξωτερον wird der christliche Schreiber nicht sowohl an die Intensität, als vielmehr an die entlegene Ferne dieser Dunkelheit gedacht haben). Lokántara, diese Stätte beständiger Nacht, beständiger Kälte, beständigen Grauens ist die einzige sogen. kalte Hölle, die der Südliche Buddhismus kennt. Durch welches seltsame Mißverständnis der Nördliche Buddhismus zu seinen „Kalten Höllen" gekommen ist, werden wir später nachweisen, wenn wir das Höllen- und Himmel-Problem näher besprechen.

Wie die Höllen, so haben auch die Himmel in dem buddhistischen Weltsystem ihre bestimmte Lokalisierung gefunden. Die Kulācala-Berge, insonderheit der Yugándhara, gelten als die Örtlichkeit des untersten Him-

mels. Hier wohnen die „Vier Majestäten" oder „Großkönige," auch „Welthüter" genannt, mit ihrem zahlreichen Gefolge. Jeder der Vier Großkönige hat die Weltwacht nach einer bestimmten Himmelsrichtung, zur Beschirmung des Sinéru und der Götterwelten. Im Norden vom Weltberge waltet Vessavaṇa (Vaiçrávaṇa) oder Kuvéra (Kubéra), der Herr der Yakkhas (yaksha), einer Klasse von Halbgöttern vielfach dämonischen Charakters; im Osten herrscht Dhataraṭṭha (Dhṛtarāshṭra), der Herr der Gandhabbas (gandharva), himmlischer Genien; im Süden wohnt Virūḷha(ka) (Virūḍha(ka), der Herr der Kumbhaṇḍas, mißgestaltiger, zwergartiger Dämonen; im Westen hält Virūpakkha (Virūpāksha), der Herr der Nāgas oder Schlangendämonen die Wacht.[1]) Zum Verständnis sei bemerkt, daß der Buddhismus hier ein uraltes, gemein-indisches Mythologem übernommen hat, von dem uns das Kulāvaka-Jātaka (Nr. 31) und der Kommentar zu Dhammapada V. 184 erzählen; einzelne Hinweise darauf finden sich auch im Sakka-Saṃyutta des Saṃyuttanikāya. Dort wird berichtet, daß einstmals die Asuras (Titanen) die Bewohner des Himmels auf dem Gipfel des Weltberges waren. Sakka (Indra) berauschte die Asuras und stürzte sie vom Weltberge in das Meer. Um vor ihnen sicher zu sein, stellte er als Wächter die Vier Majestäten mit ihrem Gefolge in der Richtung der vier Weltgegenden auf. Die Asuras hausen seitdem in ihrem Bereiche am Fuße des Weltberges unter dem Meer. Der Furchtbarste von ihnen ist der „Titanenfürst" Rāhu, der ständige Feind und Verfolger der beiden Göttersöhne Súriya (Sonne) und Cándimā (Mond). Sonnen- und Mondfinsternis werden nach dem Volksglauben dadurch hervorgerufen, daß Rāhu einen der beiden Götter „ergreift" und zu verschlingen droht.[2]) Auch diese Vorstellung ist gemein-indisch.

Soweit sich nun unter dem Berge Sinéru das Reich der Titanen (asurabhavana) erstreckt, so weit dehnt sich auf dem Gipfel des Weltberges in die Weite der zweite Himmel, der „Himmel der Götter aus dem Gefolge der Dreiunddreißig" (Tāvatiṃsa), dessen Herr Sakka (Çakra, d. i. Indra) ist. Näheres über diesen Himmel werden wir später erfahren; hier sei nur bemerkt, daß auch er sowie die vier nächstfolgenden, die alle noch der „Sinnenlust-Region" (kāmāvacara) angehören, keine Himmel in einem

[1]) Abhidhānappadīpikā 30 gibt außer diesen vier Welthütern noch die Namen der acht welthütenden „Elephanten": Erāvaṇa (O.), Puṇḍarīka (SO.), Vāmaka (S.), Kúmuda (SW.), Añjana (W.), Pupphadanta (NW.), Sabbabhumma (N.), Suppatīka (NO.). Diese Vorstellung ist überhaupt nicht mehr buddhistisch, sondern eine spätere Entlehnung aus dem Brahmanismus.

[2]) Über die Beurteilung der beiden Sutten aus dem Devaputta-Saṃyutta des Saṃy., in denen erzählt wird, daß der Buddha bei einer Finsternis den Rāhu beschworen habe, Sonne (bzw. Mond) unversehrt zu lassen, wird in einem späteren Kapitel gesprochen werden.

durchgeistigten Sinne sind, daß man vielmehr dort noch „freit und gefreit wird“. Schöne Götterfrauen, die Accharā (apsaras), begleiten Sakka und seine Untertanen und verkürzen ihnen die Zeit auf mancherlei Art; feenhafte Paläste erheben sich und lichte Lustgärten und Wonnehaine laden zu seliger Rast ein. So gleicht dieser Himmel vielmehr im eigentlichen Sinne dem Paradiese (*παραδεισος* = Lustgarten), das ja auch im Neuen Testament nicht den Himmel, sondern die höchste Stufe des Mittelreichs (Hades) darstellt.

Über dem Tāvatiṃsa-Himmel dehnen sich dann, wie immer höher ansteigende Terrassen, die vier weiteren Himmel der Sinnenlust-Region, deren Namen sind: Yāma, Tusita, Nimmānarati, Paranimmita; jeder dieser Himmel ist von einer bestimmten Klasse von Devas — so nennt man die feinstofflichen Bewohner dieser niederen Himmel, und diese sechs Himmel selbst zusammenfassend „Devaloka, Deva-Welt“ — bewohnt. Damit erreicht dann die unterste Region der Welt, eben die „Sinnenlust-Region“ (kāmāvacara) ihren Abschluß. Zu ihr gehören also die Höllen und Höllenbewohner, das Gespensterreich, das nicht bestimmt lokalisiert erscheint, das Asura-Reich, das Tier- und Menschenreich und die sechs Himmel des Devaloka.

Ehe wir in der Skizzierung des Weltsystems fortfahren, sei noch eines uralten Mythologems gedacht, das in die Cakkavāḷa-Vorstellungen mit verwoben ist und dem ganzen Weltbilde ein rein mythisches Gepräge zu verleihen scheint. Es ist das weitverbreitete Motiv des Weltenbaumes, das wir hier in indischer Stilisierung wiederfinden. Jede Erde hat ihren Weltenbaum, und der Tāvatiṃsa-Himmel, sowie das Asura-Reich bieten zu ihm das himmlische bezw. dämonische Gegenbild. Unsere Erde, Jambudīpa, „die Jambu-Insel“, hat ja ihren Namen nach ihrem Weltbaum Jambu. In der Atthasālinī (599) heißt es: „Hundert Meilen sich ausbreitend und ebenso hoch emporragend ist die Jambu, durch deren hervorragende Stellung Jambudīpa berühmt ist. Und eben dieselbe Größe der Jambu hat bei den Titanen (asurā) die Cittāpāṭalī, bei den Gāruḷas [1]) der Simbalī-Baum, in Aparagoyāna der Kadamba-Baum, in Uttarakuru der Kappa- [d. i. Weltalter-] Baum, in Pubbavideha der Sirīsa, bei den Göttern vom Gefolge der Dreiunddreißig (Tāvatiṃsā) der Pāricchattaka.“ Außer dem Namen Pāricchattaka erscheint noch Koviḷāra (Abhidhān. 28) als Be-

---

[1]) Garuḷa (garuḍa) ist ein aus dem Brahmanismus stammendes, rein mythisches Wesen; es ist der heilige Vogel des Vishṇu, der Todfeind der Nāgas. In der älteren kanonischen Literatur kommt er ganz selten vor; dagegen spielt er in den späteren Schriften, namentlich in den Jātakas unter dem Namen Supaṇṇa (uparṇa) eine mehr hervortretende Rolle.

zeichnung des himmlischen Baumes. Auf diesen nimmt ein älterer kano nischer Text in einer wundervollen Allegorie Bezug. —

Wie wir sahen, erreicht die Sinnenlust-Region (kāmāvacara) und damit zugleich die Deva-Welt (devaloka) mit dem Paranimmita-Himmel ihren Abschluß. Darüber türmt sich dann die sogen. Form-Region (rūpāvacara), welche insgesamt sechzehn Himmel, die sogen. Brahma-Himmel, in sich begreift. In diesen Regionen ist alle Begierde und sinnliche Lust erloschen; es sind also vergeistigte Welten, die so recht eigentlich dem entsprechen, was wir uns unter Himmel vorstellen. Die Namen dieser sechzehn Himmel werden wir in einem späteren Kapitel kennen lernen; hier sollen nur, weil zum Verständnis der „Weltzerstörung“ erforderlich, die Namen der Götter des 3., 6., 9. und 10. Brahma-Himmels (von unten gezählt) genannt werden: Mahā-Brahmā (3), Ābhassara (6), Subhakiṇha (9), Vehapphala (10). In dem dritten Himmel herrscht Mahā-Brahmā, der Herr des Weltsystems.

Über dem höchsten Brahma-Himmel erhebt sich dann endlich noch die Nicht-Form-Region (arūpāvacara) mit ihren „Vier Gebieten“, deren Erklärung nicht hierher gehört. Es sei nur gesagt, daß diese „Gebiete“ als Welten oder Zustände allerhöchster Vergeistigung zu denken sind.

Mit dem höchsten der Arūpa-Gebiete erreicht das Weltsystem, räumlich gesprochen, nach oben sein Ende. Und worauf ruht das Ganze? Da wird uns gesagt: „Die Erde ruht auf dem Wasser, das Wasser ruht auf der Luft, die Luft ruht auf dem Äther (oder „Raum, ākāsa“), — ein viel bespötteltes Wort, aus dem aber, wie noch gezeigt werden soll, sehr wahrscheinlich höchste Weisheit und abgrundtiefes Wissen zu uns spricht. Wohlgemerkt: Das eben zitierte Wort stammt aus dem Kanon (Aṅg. VIII, 70, 11—19 = Dīgh. XVI, 3, 13—20) und gilt als ein Ausspruch des Buddha selbst; vergl. auch Milindapañha III, 1.

Ich möchte diese kurze Skizze des Weltsystems, wie es uns die buddhistische Scholastik darbietet, nicht schließen, ohne auf einige sehr interessante und beachtenswerte Zusammenhänge hinzuweisen, die vielleicht manchem Leser willkommen sein werden.

2. Religionsgeschichtliche und kulturhistorische Zusammenhänge.

In seinen Grundlinien zeigt das buddhistische Weltbild eine speziell indische Stilisierung, und alle indischen Religionen haben ihre besonderen Weltsysteme geschaffen, die alle der Weltberg Meru beherrscht. Im Einzelnen freilich weichen diese Systeme stark voneinander ab. Auch innerhalb des buntscheckigen Brahmanismus ist es zur Bildung eines fest

in sich abgeschlossenen einheitlichen Weltsystems, das sich durchzusetzen vermocht hätte, nicht gekommen.

Uns interessiert hier vor allem die Herkunft der Namen des Weltberges: Meru, Suméru, Sinéru, Neru. Eine sichere Erklärung dieser Wortformen ist außerordentlich schwer; aus dem Indischen können sie nicht abgeleitet werden. Wenn einer dieser Namen überhaupt indogermanischer Herkunft ist, so dürfte hier nur die Form Meru in Frage kommen, die ich zu dem lautgesetzlich stimmenden slavischen „mir: Welt“ stellen möchte, womit, in der Bedeutung allerdings nicht unmittelbar, litauisch „mierà: Maß“ und griechisch „μοῖρα: Anteil, Los, Schicksal“ zusammenhängt. Die beiden Formen „Suméru“ und „Sinéru“ deuten in ihren Trilitteralen SMR und SNR vielleicht auf semitischen (babylonisch-assyrischen) Ursprung hin, wobei zu bedenken wäre, daß die semitischen Grundformen statt des anlautenden s (oder š) ein t und statt des schließenden r ein l (oder einen Guttural) gehabt haben könnten (vergl. im Pāli Bāvéru = Bābel). Möglicherweise ist auch „Neru“ semitischer Herkunft. Ich gebe hier einige Gleichungen aus dem Hebräischen (deren Umsetzung in ihre assyrischen Aequivalente Sache der Semitisten ist), an die man bei Ableitung der indischen Namen des Weltberges aus dem semitischen Sprachgut denken könnte. Zu Suméru: šemôl: eig. die verhüllte, verborgene Weltseite, der Norden, die linke Seite (im Indischen ist, bei „östlicher Orientierung“, „dakshiṇa“ „südlich“ und „rechts“, der Norden also links); šômrôn: Wachtberg, Name eines Berges; šômêr: Wächter; šāmár: emporragen, in die Höhe ragen; tāmâr: Höhe; tamrûr: emporragende Säule. Zu Sinéru: šenîr: Panzer, Name eines Bergrückens des Hermon; šānâh: glänzen, schimmern, leuchten; Umkreisung, Wiederkehr der Zeit; šên: Spitze, Zacke, Klippe; Sinai: der Zackige, Name des israelitischen Weltberges. Zu Neru: nûr: brennen, glänzen, Feuer; nêr, nîr: Leuchte, Licht. Bei den vier Bezeichnungen des indischen Weltberges wird es sich also m. E. um Wörter von ganz verschiedenem Ursprung handeln, bei denen dann, da sie alle das nämliche Objekt bezeichneten, lautliche Angleichungen an das einheimische Wort Meru stattgefunden haben.

Die Vorstellung vom Weltberge ist über Indien hinaus weit verbreitet gewesen. Bei den Babyloniern beruhte der Gedanke gänzlich auf einer kosmisch-astralen Basis: „Die himmlische Erde wird wie die eigentliche Erde als Berg vorgestellt, der in Stufen aufsteigt. Der Himmelsberg, dem astronomisch die Himmelswölbung entspricht, ruht auf dem Himmelsozean. In ihm hängt, durch die Achse Himmels und der Erde mit ihm verbunden die Erde als Länderberg, der auf dem irdischen Ozean ruht.“ [1]) Daneben

[1]) Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 53.

erscheint, rein mythisch, der „Götterberg", und auch die Vision bemächtigt sich des Gegenstandes. Jesaja (14, 14) spricht von dem „Berg der Versammlung im äußersten Norden", ohne eine bestimmte Lokalisierung [1]), und bei Ezechiel 28, 13 ff. wird der Gottesberg als ein mit Gold und Edelsteinen geschmücktes Paradies geschildert. [2]) Vielfach wird der Welt- bezw. Götterberg in bestimmter Weise lokalisiert. So erzählt das Neru-Jātaka (Nr. 379) von einem gewissen Goldberge Neru im Himalaya, der alle Wesen, die in seine Nähe kommen, goldfarbig erscheinen läßt. Und wie die Griechen den Olymp zu ihrem Götterberg machten, so war für die Israeliten lange Zeit der Sinai und daneben der Horeb der heilige Gottesberg. [3])

Der Seefahrer Kosmas Indikopleustes, der um 547 seine „Christliche Topographie" schrieb, orientiert sein ganzes Weltbild nach einem Weltberg im Norden, der nichts anderes als der indische Meru ist. Und so dürfen wir vielleicht auch in dem fabelhaften „Magnetberge" im äußersten Norden, der in der morgen- und abendländischen Sagen- und Märchenwelt eine so große Rolle spielt, letzten Endes ein Gebilde erblicken, das sich aus verworrenen Vorstellungen vom Kompaß und Erdmagnetismus und der Kunde vom Meru, nördlich von Jambudīpa, zusammensetzt.

Die Vorstellung des Weltsystems als einer kreisrunden Scheibe geht natürlich zunächst auf die sinnliche Anschauung (Horizont) zurück und findet sich bei vielen Völkern wieder: „Im Alten Testament ist die Erde als eine Scheibe vorgestellt (Jesaja 40, 22), die rings vom Ozean umflossen ist (Psalm 139, 9) . . . Abgesehen von der eintretenden Erweiterung des Völkerhorizontes blieb diese primitive physikalisch-geographische Vorstellung nicht nur für das Neue Testament, sondern ebenso für die Rabbinen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte maßgebend, obwohl bereits bei den Griechen, wenn nicht schon Thales (um 600 v. Chr.), so doch sicher Pythagoras (um 550 v. Chr.), die Kugelgestalt und Achsendrehung der Erde und Aristarch von Samos (um 270 v. Chr.) sogar deren Umdrehung um die Sonne gelehrt hatte!" [4]) Die Erzählung von der Versuchung Christi (Matth. 4, 8): „Und wiederum führte ihn der Teufel auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit" setzt geradezu die Vorstellung von einem Meruartigen Weltberge voraus, von dessen Gipfel sich der Ausblick auf alle Länder des Weltkreises eröffnet.

---

[1]) Auch im Brahmanismus erscheint der Meru häufig als „Berg der Versammlung", so z. B. Harivaṃça (I), wo Vishṇu in dem von Viçvakarman erbauten Palast auf dem Gipfel des Meru eine Götterversammlung veranstaltet.

[2]) Vergl. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, S. 568.

[3]) Jeremias, a. a. O., S. 357.

[4]) Dr. Erich Bischoff, Das Jenseits der Seele, S. 250.

Die „Vier Großkönige“ oder „Welthüter“, die, von Heeren von Geistern und Dämonen umgeben, den Weltberg Sinéru nach den vier Weltgegenden als Wächter umstehen, haben im Brahmanismus ihre Entsprechung außer in vier Göttern in den vier „Weltgegend-Elefanten“, deren Namen in der gewöhnlichen Aufzählung folgende sind: Virūpāksha (i. O.), Mahāpadma (i. S.), Saumánasa (i. W.) und Bhadra (i. N.). Ein merkwürdiges Analogon bietet die jüdisch-thalmudische Auffassung von den „Vier Erzengeln“, die den Thron Gottes nach den vier Himmelsrichtungen umgeben: Michael (zur Rechten Gottes) im Süden, Uriel (zu seiner Linken) im Norden, Gabriel (vor ihm) im Osten, Raphael im Westen.[1]) Ezechiel sieht (1, 4 ff.) in seiner Vision den Wagen Jahve's, „von Norden her“ kommend, und an demselben die vier Kerubîm, die den Thron tragen (vergl. auch Ez. 10). Diese vier Thronträger entsprechen (nach Jeremias, ATAO., S. 619 ff.) den Repräsentanten der göttlichen Macht an den vier Weltecken in der babylonischen Auffassung und haben einen kosmisch-astralen Sinn.[2])

Der Glaube, daß die Regionen der vier Weltgegenden (die den Dimensionen vorn, hinten, rechts, links entsprechen) von Wesen (bhūta) aller Art, von Geistern, Dämonen, Unholden und hilfreichen Genien bevölkert sind, ist weit über Indien hinaus verbreitet und läßt sich durch das ganze Altertum und Mittelalter bis in die neuere Zeit hinein verfolgen; der günstige oder ungünstige Einfluß dieser „Nichtmenschlichen“ wechselt vielfach nach der vorgenommenen „Orientierung“. Noch Goethe nimmt im „Osterspaziergang“ seines Faust auf diesen Glauben Bezug:

„Berufe nicht die wohlbekannte Schar,
Die strömend sich im Dunstkreis überbreitet,
Dem Menschen tausendfältige Gefahr,
Von allen Enden her, bereitet.
Von Norden dringt der scharfe Geisterzahn
Auf dich herbei, mit pfeilgespitzten Zungen;
Von Morgen zieh'n, vertrocknend, sie heran
Und nähren sich von deinen Lungen;
Wenn sie der Mittag aus der Wüste schickt,
Die Glut auf Glut um deinen Scheitel häufen,
So bringt der West den Schwarm, der erst erquickt,
Um dich und Feld und Aue zu ersäufen.
Sie hören gern, zum Schaden froh gewandt,
Gehorchen gern, weil sie uns gern betrügen,
Sie stellen wie vom Himmel sich gesandt
Und lispeln englisch, wenn sie lügen.“

---

[1]) Vergl. Dr. Erich Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch, S. 107, 136.

[2]) Über die babylonischen vier „Weltecken“ s. Jeremias, Handb. d. altor. Geisteskultur, S. 49 ff.

Man vergleiche hierzu den brahmanischen Ritus, die vier Himmelsgegenden (sowie das Unten und Oben) durch Verneigung zu verehren und den vergeistigenden Sinn, in dem der Buddha diesen Ritus auslegt (Sigālovāda-Sutta im Dīghanikāya). Hierher wird auch das Rátana-Sutta (Khuddakapāṭha VI = Suttanipāta II, 1) zu stellen sein, wenn es dort heißt: „Die Wesen, welche hier versammelt sind, die auf der Erde oder die im Luftraum, — die Wesen mögen alle wohlgesinnt sein und aufmerksam der Rede lauschen. So höret mich, ihr Wesen alle: Erweiset Güte dem Geschlecht der Menschen, die Tag und Nacht ihr Opfer euch darbringen; wohlan denn, schützt sie unermüdlich!“ Und wenn in dem wohlbekannten Metta-Sutta die Aufforderung ergeht, alle Wesen mit Güte zu durchdringen, „ob sichtbar oder unsichtbar sie sind, ob fern sie weilen oder nicht gar fern“, so wird man darin eben die stillschweigende Voraussetzung einer Geisterwelt, die uns rings umgibt, zu erblicken haben, und in der Aufforderung, die Welt nach oben, unten und nach allen Seiten mit Güte zu durchstrahlen, wird man mithin mehr als eine rein „konventionelle Wendung“ sehen müssen. Ein Versuch, alle diese schwierigen und problematischen Dinge auszudeuten, wird in einem der folgenden Abschnitte gemacht werden.

Die Vier Majestäten spielen auch in der Buddha-Geburtslegende eine Rolle (Majjh. 123, Nidānakathā, p. 53). Als der Bodhisatta aus der rechten Seite seiner Mutter tritt, nehmen ihn zuerst vier Mahā-Brahmās in Empfang; diese übergeben das Kind den „Vier Großkönigen“. Das Neue Testament erzählt von „Weisen aus dem Morgenlande“, ohne deren Zahl auf drei zu normieren oder ihnen den Titel „Könige“ beizulegen. Die Dreizahl ist dann später willkürlich, vermutlich nach den drei Gaben: Gold, Weihrauch und Myrrhen, gewählt worden. In den Katakomben erscheinen die Weisen meist als drei Personen; in S. Domitilla aber sieht man ihrer vier. Vom 7. Jahrhundert an haben die Weisen in den Darstellungen Kopfbedeckungen mit kronenartiger Umrandung, etwas später dann förmliche Kronen. Es ist sehr wohl möglich, daß bei der Umwandlung der Weisen (μαγοι) zu Königen die Reminiszenz an die vier „Großkönige“ des Buddhismus mitgewirkt hat.

Noch eines Kuriosums will ich Erwähnung tun, das in ein ganz anderes Gebiet hineinspielt. Das Schachspiel stammt bekanntlich aus Indien (schon das Kevatta-Sutta im Dīghanikāya erwähnt ein 64 feldiges Brettspiel, allerdings ohne nähere Angaben). In der Anordnung der Figuren hat man eine Nachahmung der Gliederung des indischen Heeres sehen wollen, was auch mir wahrscheinlich ist. Sehr merkwürdig aber — vielleicht eine bloße „Zufälligkeit“ — ist es, daß die zweite Figurenreihe auf

beiden Fronten in den Flanken durch je einen „Turm“, der ursprünglich ein Elefant war, gedeckt wird, so daß die „vier Ecken“ der kleinen Welt des Schachs tatsächlich durch vier Elefanten geschützt werden. Es drängt sich hier unwillkürlich der Gedanke an die brahmanischen Vier Welt-Elefanten in den vier Himmelsrichtungen auf, die die Rolle der Welthüter spielen und die hier im Spiel gleichsam ihr mikrokosmisches Abbild gefunden zu haben scheinen.

Der Mythus vom Kampf des Indra mit den Asuras, der leicht in die buddhistische Kosmosophie hineinspielt [1]) (vergl. auch Indras Kampf mit dem Dämon Vr̥tra im Veda) und den der Buddhismus aus älterer Zeit übernommen hat, [2]) ist eine allegorisch - erzählende Darstellung des Gegensatzes und Ringens zwischen Licht und Finsternis. Dieser Mythus findet sich in verschiedenen Spielarten bei Indogermanen, Semiten und Ägyptern wieder. Bei den Griechen: Zeus und die Titanen; bei den Germanen: Asen und Riesen; bei den Persern: Ahuramazda und Angramainyu; Thraêtaona und Azay Dahāka; bei den Babyloniern: Marduk und Tiâmat; bei den Israeliten: Jahve und Rahab; Jahve und Liviathan; Michael und der Drache (in der christlichen Vorstellung Gott und Satanas); bei den Ägyptern: Osiris-Horus und Seth-Typhon.

Auch die Vorstellung von einem „Welten-Baume“, der häufig als wunschgewährender, heilbringender „Lebensbaum“ (daneben auch gegensätzlich als „Todesbaum“) erscheint, ist uraltes mythologisches Erbgut. Der Gedanke selbst spielt im Buddhismus, wie alle Mythologeme dieser Art, eine gänzlich untergeordnete Rolle und ist gemein-indisch; im Brahmanismus haben wir den Kalpa-Baum im Himmel und den Jambu-Baum in der Menschenwelt. Ähnliche Vorstellungen finden wir bei vielen Völkern wieder, so bei den Germanen (die Weltesche), bei den Persern, Babyloniern und Israeliten (der „Baum des Lebens“ und der „Baum des Erkennens“ im Paradiese, der Lebensbaum in Offenb. Joh. 22, 2; vergl. auch Ezechiel 31, 3 ff., 47, 12). Der „Welten-Baum“ und der „Lebensbaum“ sind m. E. ganz verschiedenen Ursprungs und sind nur vielfach vertauscht worden; während der Welten-Baum der bildhafte Niederschlag einer rein astralen Anschauung (Milchstraße) zu sein scheint, wird man zur Erklärung des Lebensbaumes nach einem tieferen, psychologischen Grunde suchen müssen. Der Glaube an bestimmte Beziehungen zwischen Bäumen, die für ein Volk, für eine Familie oder eine Person eine gewisse Bedeutung

[1]) Einige Sutten im Sakka-Saṃyutta des Saṃyuttanikāya nehmen auf ihn Bezug. Eine ausführliche Beschreibung dieses Titanenkampfes geben erst spätere Texte wie Kulāvaka-Jātaka und der Kommentar zum Dhammapada.

[2]) Vergl. Albrecht Weber, Indische Studien (VIII, 75).

haben, und der Gedanke, daß das Schicksal derselben mit dem Wachstum und Gedeihen dieses Baumes innig verwoben ist, wurzelt tief in der Volksseele und ist auch heute noch lebendig. So hat man vor und während des Weltkrieges in dem Verdorren bestimmter uralter Bäume, zu denen das Volk mit Verehrung aufblickte, ein Vorzeichen für ein hereinbrechendes Unheil, das unser Vaterland betrifft, erblickt, wie man umgekehrt ein intensives oder vorzeitiges Blühen solcher Bäume in günstigem Sinne deutet. Ist das nun wirklich reiner Aberglaube, oder fühlt vielleicht, was kein Verstand der Verständigen sieht, das Volk doch richtig, das hier tatsächlich Wechselwirkungen und Abhängigkeitsverhältnisse bestehen, deren kausale Verknüpfung bislang nur noch nicht aufgezeigt werden konnte??

Der Buddha erzählt (Aṅg. VII, 65) von dem Koviḷāra-Baum im Paradiese der Tāvatiṃsa-Devas. Die Devas nehmen an seinem Wachsen und Gedeihen innigen Anteil, sie beobachten das erste zarte Laub und freuen sich auf den Zeitpunkt, wenn das Laub voll sein wird. Dann erwarten sie in froher Spannung die einzelnen Entwicklungsstadien der Blüten, von den ersten zarten Knospen an bis zur vollen Blüte. Wenn dann der Koviḷāra in voller Blütenpracht erstrahlt, sein Schimmer und Duft sich weit im Umkreis verbreiten, dann feiern die Devas am Fuß des Baumes vier himmlische Monate hindurch ein hohes Fest der Freude. Der Buddha setzt nun das Blühen des Koviḷāra-Baumes in Beziehung zu der geistigen Entwicklung eines Jüngers: Wenn ein Jünger den Gedanken der Weltentsagung ernstlich erwägt, dann setzt der Baum das erste zarte Laub an; wenn er die Weltentsagung wirklich vollzieht, steht der Baum voll belaubt da; und wenn dann der Jünger endlich die „Einflüsse“ überwunden und damit die Erlösung gewonnen hat, dann hat auch der Koviḷāra die volle Blütenpracht erreicht, und die frohe Kunde von dem endgültigen Siege des Jüngers verbreitet sich durch die ganze Deva-Welt bis zum Brahma-Himmel.

Dies ist die Deutung, die der himmlische Lebensbaum in der Buddha-Lehre erfährt; der Jambu-Baum in der Menschenwelt wird in den älteren Texten (abgesehen von dem Namen Jambudīpa) als m y t h i s c h e r Baum überhaupt nicht erwähnt. Ein k o n k r e t e r Jambu-Baum spielt in der Buddha-Legende insofern eine Rolle, als unter ihm der junge Bodhisatta die Versenkung erreichte (Nidānakathā in Anlehnung an eine zum Teil mißverstandene Notiz in dem alten Bericht Majjh. 36). Jambu ist der Rosenapfel-Baum (Eugenia Jambolana).

3. Der Chiliokosmos.

Eine ganz eigenartige Erweiterung erfährt das Cakkavāḷa-Weltbild in den Chiliokosmen oder „Tausend-Welten“. Als älteste Quellen kommen

die Texte Aṅg. III, 80 und X, 29, 2 in Betracht. Danach umfaßt ein „Kleines Tausend-Weltsystem" tausend Cakkavāḷas: „Wie weit, Ānanda, Sonne und Mond kreisen, die Himmelsgegenden von Helle erstrahlen, tausendmal so (weit ist) eine Welt (loka)." „Dies, Ānanda, nennt man ein „Kleines Tausend-Weltsystem". In diesem kleinen Chiliokosmos, der also tausend Cakkavāḷas umfaßt, gibt es „tausend Monde, tausend Sonnen, tausend Sinērus, tausend Jambudīpas", ebenso je tausend Devalokas und tausend Brahma-Welten (worunter hier nur die drei untersten Brahmā-Himmel zu verstehen sind; die dreizehn höheren Brahma-Himmel und die vier Arūpa-Gebiete überragen den kleinen Chiliokosmos). Ergänzend sagt Aṅg. X, 29, 2, daß Brahmā der Herr dieses Tausend-Weltsystems sei.

Tausend kleine Chiliokosmen aber bilden ein „Mittleres Zweitausend-Weltsystem", und tausend solche Mittlere Chiliokosmen wiederum machen ein „Dreitausend-großtausendfaches Weltsystem" aus.

Räumlich angeschaut ergibt sich also im großen folgendes Weltbild: Die ungezählten einzelnen Cakkavāḷas liegen im Raume nebeneinander und bilden in ihrer Gesamtheit einen unübersehbaren horizontalen Plan. Jedes einzelne Cakkavāḷa hat seinen eigenen Sinēru, seine eigene Sonne, seine eigenen Sternbilder. Über einem jeden Cakkavāḷa türmen sich die sechs Paradiese des Devaloka, während die Brahma-Welt, das sind hier, wie schon gesagt, die drei untersten Himmel der „Form-Region", einen Kleinen Chiliokosmos zu überbrücken scheinen. In welchem Verhältnis die höheren Himmel zu den Chiliokosmen stehen, läßt sich aus den Texten nicht erkennen.

Der Leser wird erstaunt fragen: „Ja, gibt es denn hier überhaupt noch etwas zu erklären und auszudeuten, hört hier nicht jede Wissenschaft auf? Handelt es sich hier nicht um ein reines Phantasieprodukt, um ein luftiges Hirngespinst, um ein Land Utopien, wie es uns kein Märchen schöner ausmalen könnte?" Richtig ist zunächst eins und unbestreitbar: Die Einzelheiten dieses ganz einzigartigen „Weltsystems" muten uns weit, weit rätselhafter an und scheinen jeder Erklärung viel, viel mehr zu spotten, als es z. B. bei jenen problematischen Gebilden der Fall ist, die uns das Teleskop auf dem Mars zeigt, umsomehr, als gewichtige Gründe dafür sprechen, daß dieses kosmosophische Weltsystem ursprünglich, seinem innersten Wesen nach, gar kein Phantasieprodukt, gar kein Mythologem, sondern — —. Wenn ich jetzt hier unvermittelt gerade heraus sagen würde, wie ich dieses Weltsystem seinem ursprünglichen Charakter nach beurteile, würde mich wohl kein einziger der Leser verstehen. Um mich verständlich zu machen muß ich weit ausholen. (Fortsetzung folgt.)

„Der Heimgegangene.“[1]

Von Georg Grimm.

„Die Menschen haben es von jeher bewunderungswert gefunden, wenn jemand, im Gegensatz zu den natürlichen und allgemein-menschlichen, auf Leben, Lust und Glück gerichteten Trieben, es über sich vermochte, sich selbst Entbehrungen, Anstrengungen, Qualen aufzuerlegen, sei es, um das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern, sei es auch ohne diesen äußerlichen und daher zufälligen Zweck, welcher als solcher für den inneren Wert der betreffenden Handlung ohne Bedeutung schien. Ja, ein Akt der Selbstverneinung mochte um so reiner erscheinen, je weniger er mit irgendwelchen äußeren Zwecken verknüpft war, je mehr er nur geschah, um die eigene Individualität und ihre natürlichen Triebe zu bekämpfen. Es war, als wenn hierbei im Menschen eine übermenschliche metaphysiche Kraft zum Durchbruch käme, welche, aus den letzten Wurzeln des Seins entspringend, den Täter hoch über die Menschenwelt und ihre egoistischen Interessen, ja, auch über die Götterwelt hinaushob und ihm seinen Platz in einer anderen, höheren Ordnung der Dinge, als die unsere ist, anwies.“[2]

Und so sollte denn schon für den alten Brahmanen „das ganze Leben in einer Reihe stufenweise sich steigernder asketischer Stadien verlaufen, durch die der Mensch mehr und mehr von allem irdischen Hang geläutert, seiner „Heimat“ (astam) entgegenreifen sollte, als welche das Jenseits schon Rigv. 10, 14, 8 bezeichnet wird. — Die ganze Geschichte der Menschheit hat nicht vieles, was an Größe diesem Gedanken gleichkommt.“[3]

Demgemäß heißt es denn auch in der Chāndogya-Upanishad 6, 14: „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem Lande der Gandhārer mit verbundenen Augen hergeführt und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten oder nach Norden oder nach Süden verschlagen wird, weil er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war,

aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: „Dorthinaus liegen die Gandhārer, dorthinaus gehe“, von Dorf zu Dorf weiterfragend, belehrt und verständig zu den Gandhārern heimgelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewußt: „Diesem Welttreiben werde ich nur solange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen.“

---

[1]) Vgl. diese Zschr., II, S. 275.

[2]) Deußen, Allg. Gesch. d. Philos., Bd. I, 2. Abt., S. 60 flg.

[3]) Deußen, l. c., S. 330.

Diesen gewaltigen Gedanken einer ewigen Heimat von uns hat der Buddha aufgenommen, und indem er diese Heimat wirklich entdeckte, die Ursehnsucht des indischen Herzens, in diese Heimat zurückzufinden, ganz zu stillen vermocht. Eben deshalb ist er Indiens größter Sohn. Erst in ihm ist „der Lehrer" erstanden, dessen Weg wirklich aus dem ganzen Welttreiben heraus- und in jene ewige Heimat hinüberführt, wo „der Heimgegangene," frei von allen Beschränkungen, in die ihn sein Aufenthalt in der Welt geschlagen hatte, selbst maßlos wird:

„Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen.
Beschreib' ihn, wie du willst: es trifft ihn nimmer.
Wo alles, was Erscheinung war, ist ganz vernichtet,
sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet."

(Suttanipāta, v. 1076).

Subhadra Bhikshu's Buddhistischer Katechismus.

Im Jahre 1888 erschien im Verlage von C. A. Schwetschke und Sohn (E. Appelhans) in Braunschweig ein „Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama, nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen von Subhadra Bhikshu." Das kleine, 88 Seiten starke Büchlein machte damals großes Aufsehen, denn wir standen damals in den Anfängen der buddhistischen Bewegung, und wenn auch ernste wissenschaftliche Werke deutscher Sprache, die sich mit dem Buddhismus beschäftigten, schon vorhanden waren, so gab es wohl gebildete Deutsche genug, für die Buddha nichts war als etwa ein indisches Götzenbild. Friedrich Zimmermann, als der sich erst viel später der pseudonyme Bhikshu Subhadra entpuppte, gebührt das unbestreitbare Verdienst, der Erste gewesen zu sein, der die Lehren Buddhas auf die klarste und kürzeste deutsche Formel gebracht hat. Das Werkchen empfahl sich so selbst, und es ist kein Wunder, daß sich Auflage auf Auflage folgte. Der Verfasser aber ist am 30. Juni 1917 in Stuttgart gestorben. Nun liegt die neueste 12. bis 14. Auflage vor mir, der ich vor 33 Jahren der ersten Auflage an anderer Stelle ein Geleitwort mitgegeben. Das Büchlein ist inzwischen in den Verlag von Max Altmann, Leipzig, übergegangen, und ein Sohn des Verfassers hat, wie wir hören, die Zeichnung zum Umschlag geliefert. Der Herausgeber dieser neuesten Auflage, die man in jeder Beziehung eine verbesserte nennen darf, ist Dr. Karl Seidenstücker. Es war nicht so leicht, die natürliche Pietät für den verstorbenen Verfasser und Gesinnungsgenossen mit den Forderungen der fortgeschrittenen Wissenschaft und mit den eigenen Anschauungen in Einklang zu bringen. Dr. Seidenstücker hat es verstanden, mit ungewöhnlichem Takt, Inhalt und Form der trefflichen kleinen Schrift zu wahren und doch die notwendigen Verbesserungen anzubringen. Die Schreibung der indischen Wörter und Eigennamen lag nicht nur damals schon im Argen, indem Sanskrit- und Pāli-Formen durcheinander, und mehr erstere als letztere, gebraucht wurden selbst in undeutscher, französischer und namentlich englischer Schreibung, son-

dern vielfach auch noch heute. Seidenstücker hat nun überall die Stammform in Pāli in der wissenschaftlich festgelegten Transkription durchgeführt, mit Ausnahme der gebräuchlicheren und nun einmal nicht auszurottenden Sanskritformen „Karma" und „Nirvāna" — bildet ja doch der Pāli-Kanon die Grundlage für unsere Kenntnis der Lehre Buddhas. Ist nun auch in deutscher Sprache die buddhistische Literatur seither mächtig angeschwollen — Subhadra Bhikshu's Buddhistischer Katechismus wird doch immer als die kürzeste und beste Form einer Einführung in die Lehre seinen alten Platz behaupten.

Alfred Mensi-Klarbach.

Mitteilungen und Notizen.

Itivuttaka. Im vorliegenden Heft gelangt die Übersetzung des Itivuttaka zum Abschluß. Eine Einleitung zum näheren Verständnis des Textes wird im kommenden III. Jahrgang unserer Zeitschrift gebracht werden. Das Ganze erscheint dann bei Max Altmann in Buchform. Auskunft darüber, welche Übersetzungen der „Weltspiegel" nunmehr bringen wird, wird eine Notiz im nächsten Heft geben. Bei dieser Gelegenheit sei noch bemerkt, daß gegenwärtig eine Übersetzung des Vinaya-Piṭaka (in Auswahl) von K. Seidenstücker vorbereitet wird. Die Arbeit wird außer einer ausführlichen Einleitung enthalten: 1. Die Ordensregel und Beichtliturgie der Mönche (Pātimokkha), 2. Texte aus dem Mahāvagga, 3. Texte aus dem Cullavagga, 4. Die Ordensregel der Nonnen (Bhikkhunī-Pātimokkha). S.

Sprechsaal.

—L.— Sie schreiben: „Wäre es wohl möglich, im „Buddhistischen Weltspiegel" eine Frage zu erörtern, die, wie mir bekannt, von allgemeinem Interesse für die buddhistische Frauenwelt ist. Es handelt sich darum, wie die in der Lehre des Buddha geschulte Frau sich in der Ehe zu verhalten habe, wenn sie selbst aus Erkenntnis die absolute Keuschheit anstrebt und infolgedessen von ihrem Manne mit der Verantwortung dafür belastet wird, wenn er, der noch nicht entsagen kann und will, auf Abwege gerät. Es entsteht hierdurch bei vielen Frauen ein schwerer Seelenkampf; denn wenn sie ihren Mann sonst achten und lieben, so ist der Vorwurf, ihn durch eigene Schuld sinken zu sehen, kaum zu tragen. Hierzu kommt oft noch von seiten des Mannes die Anklage gegen die Frau, daß sie doch noch nicht in allen Punkten der höheren sittlichen Zucht so unanfechtbar sei, um gerade hierin zu seinem ausgesprochenen physischen und psychischen Schaden so eigensüchtig zu sein."

Darauf ist Folgendes zu erwidern: Es steht über allen Zweifel fest, daß der Weg zur Erreichung des höchsten Zieles zwingend über unbedingte Keuschheit geht. Ja, diese ist geradezu die Grundlage des Brahmacariya, des reinen Wandels. Wie könnte auch ein Mensch seine Triebe ertöten, wenn er den Urtrieb immer wieder neu befriedigt, ihm so immer wieder neue Nahrung gibt und ihn so immer wieder von neuem stärkt, statt ihn zu schwächen? (Vgl. auch diese Zeitschr., II, S. 50 flg.)

Weiterhin steht über allen Zweifel fest, daß einen Menschen, der den höchsten Gang wagen will, nichts in der Welt halten *kann* und *darf*, was nicht auch er selbst von seiner Erkenntnishöhe aus als ihn bindend zu erkennen vermag. Als ein solches Band aber kann er *keinesfalls* anerkennen die Rücksicht auf die geschlechtlichen Bedürfnisse eines anderen, auch wenn dieser andere sein *Ehegatte* ist und als solcher ein vertragsmäßiges Recht darauf hat — nur als Vertrag kommt die Ehe für den Buddhisten in Frage, nicht aber als spezifisch *religiöse* Institution. Denn für den, der erkannt hat, daß die Befriedigung des Geschlechtsdranges eine Sünde, ja, *die* große Sünde, die Unsittlichkeit κατ' ἐξοχην ist, wird auch die Institution, welche diese Unsittlichkeit sanktioniert, eben die Ehe, und wird damit auch der Vertrag, durch welchen diese Institution im konkreten Falle begründet wird, selbst eine Unsittlichkeit — die Ehe ist nur *relativ* sittlich, nämlich nur insofern, als sie *größere* Unsittlichkeit verhindert. Unsittliche Institutionen aber muß man meiden und unsittliche Verträge verpflichten nicht weiter, sobald sie als solche erkannt sind. (Vgl. „Lehre des Buddha", S. 433 flg.)

Aber ebenso zweifellos steht auf der anderen Seite fest, daß man auch an einen an sich unsittlichen Vertrag so weit gebunden ist, *als man selbst Rechte aus ihm ableitet*. Denn es wäre der Gipfel der Unsittlichkeit, aus einem unsittlichen Vertrag für sich selbst Vorteil ziehen zu wollen, die Vertragsansprüche des anderen Kontrahenten aber mit dem Hinweis auf die Unsittlichkeit des Vertrages zurückzuweisen.

Daraus folgt: Ein Ehegatte, der den durchaus keuschen Wandel führen will, hat, wenn er diesen Weg gehen kann, den Ehevertrag *restlos* zu lösen, also so, daß er auch keinerlei Rechte mehr für sich selber aus diesem Vertrage ableitet, insbesondere auch nicht das Recht auf irgendwelche weitere Unterstützung seitens des bisherigen Ehegatten und damit natürlich auch nicht das Recht auf Gewährung des Lebensunterhalts oder auch nur der Unterkunft in der Wohnung des bisherigen Ehegatten. Damit ist dann auch der andere Ehegatte absolut frei geworden, kann also seine geschlechtlichen Bedürfnisse anderweit befriedigen, wie es ihm gut dünkt. Diesen Weg hat der Buddha eröffnet, indem er die Möglichkeit schuf, sich in den Sangha zurückzuziehen.

Will oder kann dieser Weg nicht begangen werden, dann bleibt nur *gütliche Vereinbarung* mit dem anderen Ehegatten übrig, so, wie man ja *alle* Verträge, die man nicht einseitig lösen kann, nur im Wege der Vereinbarung mit dem anderen Paziszenten abändern kann. Bei dieser gütlichen Vereinbarung sind natürlich *alle* Verhältnisse des konkreten Falles, insbesondere auch etwa vorhandene Kinder zu berücksichtigen. *Seelenkämpfe*, die sich aus der Vereinbarung für den einen oder den anderen der Ehegatten ergeben können, sollten mehr als Mittel zur eigenen Läuterung, denn als lästige Last gewürdigt werden.

Scheitert ein Kompromiß, indem der andere Ehegatte einfach auf seinem Schein besteht und hat man auch nicht die Kraft oder auch nur die Möglichkeit, den radikalen Weg der einseitigen völligen Lösung des Ehevertrags zu gehen, dann hat man sich eben in das Unvermeidliche zu fügen und *aus der Not eine Tugend zu machen*, d. h. seinerseits *nur* mehr aus *Pflicht* zu handeln, indem man nur umsomehr in der Betrachtung der Abscheulichkeit und Leidensfülle aller Geschlechtlichkeit verharrt, so wie wohl auch jene fünfhundert Frauen des Königs Udêna gehandelt haben, die, als sie zusammen bei einer

Feuersbrunst umkamen, sämtlich als Heilige einer der drei niederen Grade aus dem Leben schieden (Udāna, VII, 10). G. G.

Th. v. D. Sie schreiben in einem Briefe vom November 1920, der erst Ende April 1921 den Adressaten erreichte und deshalb nicht früher beantwortet werden konnte, mit Bezug auf den Aufsatz „Das Karmagesetz und die soziale Frage" in Bd. I, S. 236 flg. dies. Zschr.: „Ich verstehe nicht, wie das Karmagesetz so gerade auf die materielle Wohlfahrt in den nächsten Existenzen angewendet werden kann. Vielmehr müßte doch, wenn ein Mensch Gutes gewirkt hat, dieses im nächsten Leben damit gelohnt werden, daß er geistig in eine günstigere Sphäre hineingeboren würde, in der er Gelegenheit hätte, sich moralisch noch weiter zu entwickeln. Der Reichtum verleitet aber doch oft gerade zum Gegenteil, besonders wenn es einem Menschen so ergeht, wie dem Mann, von dem der Sklave — S. 238 — sagt: ‚Er hat alle fünf Arten von irdischen Genüssen zu Besitz und eigen und schwelgt in ihnen wie ein Gott.' Wenn ein Mensch auf dem höheren Pfade ist, würde er diesen Reichtum doch nicht so anwenden?"

Antwort: Das Karmagesetz ist das Gesetz, dem alles Tätigwerden in der Welt untersteht, also das Tätigwerden der anorganischen Kräfte wie das der Lebewesen: jedes bestimmte Tätigwerden erzeugt seine bestimmten Wirkungen, eben weshalb das Karmagesetz auch kurz als das Gesetz von den Wirkungen oder das Gesetz des Wirkens bezeichnet werden kann. Hiernach hängt es von der Art meines Tätigwerdens ab, welche Wirkungen sich für mich ergeben werden: ich kann alle Wirkungen für mich herbeiführen, nicht bloß angenehme, sondern auch unangenehme, nicht bloß gute, sondern auch schlechte, nicht bloß edle, sondern auch gemeine, nicht bloß geistiges Wohl in durchgeistigter Sphäre, sondern auch rein weltliches Wohlbehagen, wenn ich nur weiß, in welcher Weise ich tätig werden muß, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, und wenn ich diese verursachende Tätigkeit dann auch nur setze.

Nun lehrt uns der Buddha diesen materiellen Gehalt des Karmagesetzes, und zwar vor allem auch für die Zeit nach dem Tode, kennen: er orientiert uns über das Tätigwerden, welches zu leidvoller Wiedergeburt führt, und klärt uns auf, welches Tätigwerden zu einer Wiedergeburt in behaglichen äußeren Verhältnissen, also in Reichtum und Überfluß, entweder auf Erden oder in reiner Himmelswelt, führt, und zeigt uns, welches Tätigwerden zu einer Wiedergeburt führt, die uns das Weiterschreiten auf dem höheren Pfade, der aus der ganzen Welt herausführt, ermöglicht, also uns vor allem in eine „geistig günstigere Sphäre" hineinführt. Völlig davon unabhängig ist die andere Frage, welche Art von Wiedergeburt zu erstreben sei. Das ist Sache des Einzelnen. Der Buddha sagt nur: „Ich mache dich aufmerksam, daß ‚solches Wirken also betätigt, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dahin und dahin führt.' Nun wähle!" (Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 258, 259.) Dabei läßt er aber durchaus keinen Zweifel, daß auch jede im weltlichen Sinne günstige Wiedergeburt, und sei es auch eine solche in den höchsten Himmeln, doch nur eine Fortsetzung des Leidens bedeute und deshalb der Weise nur auf eine Wiedergeburt bedacht sei, die das Weiterschreiten auf dem Heilswege, soweit die Erlösung nicht schon hier verwirklicht wird, ermögliche: „Diesen Gedanken denkt er, bei diesem Gedanken verweilt er, diesen Gedanken nährt er. Diese

Gemütstätigkeiten und inneren Zustände, die er also in sich genährt und gefördert hat, führen zu seiner Wiedergeburt in einer solchen Existenz" (l. c., S. 252).

Weiterhin schreiben Sie: „Wenn unser wahres Wesen unvergänglich ist und nach der Befreiung von allem Vergänglichen in das Nirvāna eingeht, so ist damit doch gesagt, daß es aus diesem Zustande ewiger Ruhe keinen Rückfall in eine vergängliche Sphäre mehr geben kann. Wenn aber unser Wesen unvergänglich ist, wie kann etwas Ewiges sich an den sündigen Körper anheften? Und wie können wir glauben, daß, wenn dies einmal geschehen konnte, es nicht wieder sein wird und daß es aus dem Nirvāna keinen Rückfall in die Vergänglichkeit mehr gibt? Ich sage mir oft, daß diese Frage vielleicht schon die Grenze überschreitet, an der das Forschen aufhört und das Vertrauen anfängt."

Der erste Teil dieses letzten Satzes ist richtig, sein zweiter Teil dagegen falsch. Unser Sturz in die Materie bleibt für ewig eine unergründliche Fatalität: „Ohne Anfang ist dieser Saṃsāra, unerkennbar ist der Beginn der von Nichtwissen umhüllten Wesen, die von ihrem Durst nach Werden immer wieder zu neuer Geburt geführt werden und den Kreislauf der Wiedergeburten durcheilen." Wir können nur diese Anfangslosigkeit unserer Verstrickung in die Kausalitätskette — den Paṭiccasamuppāda — feststellen und können weiterhin, und zwar mit absoluter Sicherheit, feststellen — und deshalb ist Ihre Meinung, daß wir insoweit auf bloßes Vertrauen beschränkt seien, falsch — daß wir diese Kausalitätskette auf ewig abreißen und so auf ewig aus dem Saṃsāra heraustreten können, wenn wir das Wissen von der Leidensnatur alles Existierenden erzeugen, damit jeden Willen zum Erlöschen bringen und damit jeden Greifakt im Augenblick unseres Todes verhüten, denn alles mögliche Werden ist bedingt durch ein solches Ergreifen, dieses aber durch den Durst nach Ergreifen, dieser Durst aber durch das Nichtwissen der Leidensfülle alles Ergriffenen und damit alles Ergreifens selbst. Ein Nichtwissen aber kann in Nirvāna nicht mehr entstehen, weil alle Möglichkeit neuer Einflüsse, durch die es selbst bedingt ist und die ihrerseits wieder einen körperlichen Organismus voraussetzen, der aber dort fehlt, aufgehoben ist. Im übrigen wollen Sie vergleichen diese Zschr. Bd. I, S. 15 flg. und den Aufsatz „Die Grenzen des Erkennens" im nächsten Heft. G. G.

B. D. Sie fragen: „Wie läßt die naturwissenschaftliche Lehre, daß jede Zelle des menschlichen Körpers ein Einzellebewesen darstellt, sich mit der Lehre des Buddha vereinigen? Ich habe mich vergebens bemüht, eine Lösung dieser Frage zu finden. Ich halte sie für wichtig, weil sie auch Pflichten gegen den eigenen Körper, als einer Ansammlung fremder Lebewesen, enthält!"

Seien Sie ohne Sorge! Diese Begründung, den eigenen Körper zu hegen und zu pflegen, trifft nicht zu. Freilich besteht unser Körper aus lebenden Zellen, aber diese lebenden Zellen sind deshalb noch keine eigenen Lebewesen. Das Leben in diesen Zellen ist vielmehr mein eigenes Leben, jede Zelle aktuiere ich, belebe ich. Anders ausgedrückt: die körperlichen Sankhāra, die meinen Organismus schaffen und unterhalten, betätigen sich eben in der Weise, daß sie die einzelnen Zellen, die diesen Organismus ergeben, erzeugen und aktuieren, welches Aktuieren man eben Leben heißt. Wenn Sie also in der Abtötung Ihres Organismus das Leben in den Zellen abtöten, so töten Sie nur Ihr eigenes Leben ab. G. G.

Literatur.

Udāna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus. In erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext. Von Dr. Karl Seidenstücker. Verlag von Theodor Lampart. Augsburg 1920. Preis brosch. 18,—, geb. 24,— Mk.

Die Verdeutschung des Suttapiṭaka nähert sich ihrer Vollendung. Außer dem Saṃyuttanikāya und der zweiten Hälfte des Aṅguttaranikāya fehlten bisher von den auf die älteste Zeit des Buddhismus zurückgehenden Schriften des Suttapiṭaka nur noch die vollständigen Übersetzungen des Udāna und des Itivuttaka, auf Deutsch: des „Buchs der feierlichen Worte" und des „Buchs der Herrnworte". Diese beiden bringt uns jetzt Dr. Karl Seidenstücker. Die Udāna-Übersetzung ist November 1920 in einem würdig ausgestatteten Bande erschienen und die des Itivuttaka, die die Leser des Weltspiegels bereits in dieser Zeitschrift erhalten haben, soll demnächst auch in Buchform erscheinen.

Die Udānas, die zu den schwierigsten Texten des Pālikanons gehören, haben Dr. Seidenstücker schon lange beschäftigt. Bereits 1913 erschien seine „Allgemeine Einleitung zum Udāna", die von einer gründlichen Durcharbeitung des Werkes zeugt und wertvolles Material zu dessen Verständnis bietet. Dann veröffentlichte Seidenstücker 1917 eine Übersetzung der ersten Hälfte des Udāna in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, und jetzt ist es ihm gelungen, das ganze Werk mit Hilfe opferwilliger Buddhafreunde vollständig herauszubringen. Mit welcher Sorgfalt und Liebe Seidenstücker an der Übersetzung gearbeitet hat, ist zuletzt auch noch daran zu erkennen, daß er die im Jahre 1917 erschienenen Kapitel nicht einfach in sein Buch übernommen, sondern in vielen Punkten geändert und verbessert hat.

Solche Sorgfalt und Liebe verdient das Udāna in der Tat, aber es fordert sie auch. Es verdient sie, denn es ist eine Sammlung von 80 feierlichen Aussprüchen des Buddha, an deren Echtheit zu zweifeln kein Anlaß besteht und die uns den Buddha als Meister des epigrammatischen Stils zeigen, also einer Kunst, die in den übrigen Teilen des Kanons hinter den Lehrreden zurücktritt. Und es fordert sie, denn gerade diese Aussprüche, der Kern des ganzen Werkes, zeichnen sich durch eine sehr altertümliche Sprache aus, die dem Verständnis und der Erklärung ganz außerordentliche Schwierigkeiten bereitet.

Das Udāna, wie es uns in den Handschriften vorliegt, ist ein Sammelwerk, das sich aus verschiedenartigen Teilen von sehr verschiedenem Alter und Wert zusammensetzt. Ursprünglich scheint es nur das Wertvollste, nämlich die 80 Sprüche, enthalten zu haben, von denen einige mit einer einleitenden Erzählung verbunden waren. Viel später, als diese älteste Sammlung längst feststand, vermutlich erst nach Jahrhunderten, mögen dann ordnungsliebende Mönche das Bedürfnis empfunden haben, auch diejenigen Sprüche, die zusammenhanglos überliefert waren, mit Einleitungen zu versehen. Dazu boten sich ihnen zunächst einige an anderen Stellen des Kanons aufbewahrte Erzählungen dar. Aber diese reichten nicht aus, um den Bedarf zu decken. Und so dichtete man mit erstaunlich wenig Phantasie die noch fehlenden Einleitungen hinzu. (Den Phantasiemangel halte ich für erfreulich, denn dadurch steigt der Kredit der Berichte über ungewöhnliche Begebenheiten aus dem Leben des Buddha: wenn wir sehen, wie wenig Neigung oder Geschick zum Fabulieren die Kompilatoren besaßen, so dürfen wir daraus schließen, daß die ursprünglichen Erzählungen auf Wahrheit beruhen.) Meist sind diese nachträglich erfundenen Einleitungen ganz belanglos, in einzelnen Fällen aber tragen sie ganz deutlich den Charakter einer Erläuterung zu einem Spruch, der nicht nur für uns Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts schwer verständlich ist, sondern den man offenbar schon einige Jahrhunderte nach dem Buddha nicht mehr recht verstand. Sie sind gewissermaßen frühe Kommentare aus einer Zeit, da die eigentliche Kommentarliteratur noch nicht begonnen hatte. Und sie sind, glaube ich, ebenso sehr mit Vorsicht aufzunehmen, wie die Kommentare aus dem 6. und aus den folgenden Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Es wäre denkbar, daß wir heute manche Sprüche richtiger deuten können, als jene Mönche, die das Udāna zusammenstellten. Beispielsweise halte ich es für möglich, ja wahrscheinlich, daß die Sprüche I, 8 und II, 9 einen besse-

ren Sinn haben, wenn wir sie von ihren Einleitungen loslösen und die darin vorkommenden zweifelhaften Worte in einer Bedeutung nehmen, die zur Einleitung nicht paßt. Will man das Udāna als Ganzes übersetzen, wie es Seidenstücker gemacht hat, so darf man freilich nicht so verfahren, denn dann würde man den Zusammenhang zerreißen. Aber es wäre eine dankenswerte Aufgabe für den Pāliforscher, die Sprüche einmal für sich zu betrachten und zu untersuchen, wie sie sich dann mit Hilfe unserer heutigen Kenntnis der Pālisprache deuten lassen. Auf den Doppelsinn in I, 8 hat schon Seidenstücker selbst in seiner „Allgemeinen Einleitung" hingewiesen. Er übersetzt den Spruch jetzt so:

„Über die Kommende freut er sich nicht, über die Fortgehende betrübt er sich nicht; den von der Fessel befreiten Sieger im Kampf, ihn nenne ich einen Brahmana."

Man könnte auch übersetzen:

„Er freut sich nicht auf die Zukunft, er grämt sich nicht um die Vergangenheit; usw."

Den Spruch II, 9 übersetzt Seidenstücker:

„Alle fremde Gewalt ist Leid, alle Herrschermacht ist Glück. Man muß sich plagen, wenn man seinen Zweck erreichen will; schwer ist es ja, über die wechselseitigen Verbindungen hinwegzukommen."

Eine andere mögliche Übersetzung scheint mir diese zu sein:

„Ganz vom Willen anderer abhängen, ist leidvoll; glücklich, wer ganz sein eigener Herr ist! Gemeinschaft bringt Kummer, denn Gebundenheit ist schwer zu ertragen."

Bei Udāna I, 8 gibt auch die einleitende Erzählung Anlaß zu einer Bemerkung: Sie scheint mir ein Schulbeispiel für eine nachträglich erfundene und, weil auf einer falschen Deutung des Spruches beruhend, schlecht erfundene Einleitung zu sein. Der Held dieser Erzählung ist ein angeblicher Bhikkhu Saṅgāmaji, dem man sonst nirgends im ganzen Kanon begegnet. Der Name ist offenbar erfunden worden aus Anlaß des im Spruch vorkommenden Wortes saṅgāmaji, das der Kompilator nicht verstand, das jedoch, wie Seidenstücker richtig bemerkt hat, nichts anderes bedeutet als: „Der Sieger im Kampf". Von diesem angeblichen Saṅgāmaji wird nun ein Erlebnis erzählt, das mir wegen der übertriebenen asketischen Strenge, die darin gepriesen wird, nicht recht zu dem „mittleren Pfade" des Buddha zu passen scheint. Ich vermute, daß der Verfasser dieser Erzählung zu einer Sekte gehörte, die der Richtung Devadattas huldigte oder ihr wenigstens nahestand.

Um die Besprechung der äußerst gewissenhaften und in ihrer Art vortrefflichen Übersetzung Seidenstückers nicht allzu weit auszudehnen, will ich mich auf diese Andeutungen beschränken. Sie mögen genügen, um zu zeigen, wie reichen Stoff zu weiteren Forschungen uns Dr. Seidenstücker mit seiner Udāna-Übersetzung darbietet, und um den Wunsch zu begründen, daß der verehrte Übersetzer noch recht viele der sicherlich sehr interessanten Einzelheiten veröffentlichen möge, die sich ihm beim Studium des Udāna erschlossen haben und von denen er in der „Einführung" und in den Anmerkungen seines Werkes eine Fülle wertvoller Feststellungen mitgeteilt hat. Dr. Kurt Schmidt.

Orbis pictus. I. Bd. Indische Baukunst. Mit einem Vorwort von Paul Westheim. Verlag Ernst Wasmuth A. G. Berlin. Preis geb. 24,— Mk.

Das vorliegende Bändchen zerfällt in zwei Teile, eine Sammlung von 48 Bildertafeln mit guten Wiedergaben indischer Bauwerke und eine Einführung, die zunächst eine allgemeine Darlegung des Wesens indischer Baukunst und der Gründe versucht, aus denen heraus diese Baukunst von der Europas verschieden werden mußte, um im zweiten Absatze ein paar historische Notizen zu geben, mit denen einige Hinweise auf Stilarten verbunden sind.

So wenig solche Bücher mit der Brille des Wissenschaftlers zu betrachten sind, so sehr man den knappen Raum, der Westheim zur Verfügung stand, in Betracht zieht — die Einleitung enthält doch mancherlei recht Schiefes. Vor allem wird die indische Religionsgeschichte davon betroffen. Sätze wie der S. 5: „Auf dem Wege zur Aufhebung des Leidens, zum Eingehen in das Brahman gab man alles hin, um auch ein Buddha, ein „Erleuchteter" zu werden" dürfen einfach nicht vorkommen. Die Art, wie der Verfasser S. 9 Buddhismus und Jinis-

mus einander gegenüberstellt, bedarf doch einer gänzlichen Berichtigung. Auch ließe sich durch bessere Ausfeilung des Stils (z. B. S. 6) — Sternheim wird besser nicht zum Muster genommen — Vermeidung von Wiederholung und auch einiges Phrasenhaften Raum für wichtigere Mitteilungen frei machen. Die „Fülle der Gesichte" ist eine Wendung, bei der man sich alles und nichts denken kann. Schlacken müssen aus dem Texte umsomehr heraus, als er auch manches nett und richtig Beobachtete enthält, und der bildungshungrige Laie hat ein Recht, zu verlangen, daß ihm nur das Beste geboten wird, weil er meist dem verarmten Mittelstande angehört. Auch in der sprachlichen Formgebung sollte dem Rechnung getragen werden.

In den Literaturverweisen vermisse ich schmerzlich Albert Grünwedels Buch über die buddhistische Kunst in Indien. Das Werk enthält sehr lichtvolle Hinweise auf die älteste Baugeschichte Indiens. Es ist auch deshalb Ehrenpflicht, dies Werk zu nennen, weil die indische Kunstgeschichte keinem zweiten Deutschen so viel Grundlegendes verdankt, wie ihm. Auch wäre wohl ein Hinweis auf Grünwedels Beitrag zu Baumanns allgemeiner Geschichte der bildenden Künste in Erwägung zu ziehen. Wenn es sich dabei auch um die Malerei handelt, so wird Grünwedel hier der ästhetischen Bedeutung der indischen Kunst doch vollkommen gerecht, und die angeführte englische Literatur fehlt auch teilweise auf den größten deutschen Universitätsbibliotheken. Vielleicht entschließt sich Westheim auch bei einer Neuauflage, die Ruinen von Gandhāra nicht so grundsätzlich auszuschließen, wie das jetzt der Fall ist. Diese Kunst ist nicht nur für Indien von der allergrößten Bedeutung geworden, und sie sollte in einem Buche, daß ein Orbis pictus sein will, schon deshalb nicht ganz fehlen. Den Standpunkt Woermanns und William Cohns halte ich zumal für Werke wie das vorliegende für zu übertrieben streng, denn auch in dieser Kunst ist der Geist und die Religion, zu deren Verherrlichung sie diente, durchaus indisch.

Empfehlenswert ist es auch, solchen Büchern eine Landkarte beizugeben, auf der die Namen der Orte eingetragen sind, an denen sich die abgebildeten Bauwerke finden. Einen Atlas können sich die Kreise, für die das Bändchen bestimmt ist, heute ebensowenig noch leisten, wie die allermeisten Wissenschaftler. Was indische Geographie anlangt, sollte man möglichst wenig Kenntnisse voraussetzen. Nach meinen Erfahrungen ist es auch praktisch, die vorkommenden Fremdnamen in einem Verzeichnis zu sammeln und sie hier mit den notwendigsten Erläuterungen zu versehen. Ich denke etwa an die Art, wie es Kurt Glaser in seinem Buche über die Kunst Ostasiens tut. Hier herein gehören vor allem die Eigennamen, die in den Unterschriften der Bilder vorkommen. Jemand, der Vischweschwar oder Mangalaceti liest und dem die Indologie fremd ist, möchte doch auch gerne wissen, was die Worte eigentlich bedeuten. Die Unterschriften der Bilder würde ich hier und da genauer fassen, z. B. bei Abb. 2, 3, 38. Ich bin gerade bei dieser letzten Unterschrift von mehr als einem Laien, denen ich das Buch gab, gefragt worden, warum dies eine Bauwerk gerade als S t e i n - tempel bezeichnet wäre, ob nicht so und soviel andere auch Steintempel wären.

Nur noch eine Frage möchte ich mir gestatten. Ist es technisch nicht möglich, die Bauwerke, oder wenigstens einige, mehr in ihre Naturumgebung hineinzusetzen? Ich glaube, Abbildungen wie Nr. 24 werden einen viel bedeutenderen Eindruck zurücklassen als solche, auf denen nur das Bauwerk abgebildet ist. Das Beste wäre natürlich, es ließen sich von mehreren Beispielen beide Arten der Aufnahme bringen. Ließe sich das nicht ermöglichen?

Mit einem ganz schlichten aber gänzlich zuverlässigen Führer durch eine Reihe guter Abbildungen könnte nicht nur der Horizont vieler Menschen geweitet werden, es könnte auch ein Boden geschaffen werden, der die orientalistische Forschung trägt, und diesen Gesichtspunkt sollte man heute weniger als je aus dem Auge verlieren, weil die Orientalistik bei uns in Deutschland wirklich um Leben und Sterben kämpft, ihr mit Büchern, die sich an weite Kreise wenden, ein starker Rückhalt geschaffen werden kann. Das ist am ehesten so zu erreichen, daß man denen, die nach Gold verlangen, geschliffene Edelsteine gibt.

Dr. Friedrich Weller.

Verantwortlich für die Schriftleitung i. V.: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.